

Szerkesztette/  
Edited by:  
BARNA,  
GÁBOR

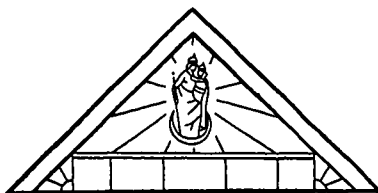
VALLÁSOK, HATÁROK,  
KÖLCÖNHNHATÁSOK  
RELIGIONS, BORDERS,  
INTERFERENCES

VALLÁSOK, HATÁROK, KÖLCSÖNHATÁSOK  
RELIGIONS, BORDERS, INTERFERENCES

SZEĞEDI VALLÁSI NÉPRAJZI KÖNYVTÁR  
BIBLIOTHECA RELIGIONIS POPULARIS SZEĞEDIENSIS

27

REDIGIT: BARNA, GÁBOR



DEPARTMENT OF ETHNOLOGY AND CULTURAL ANTHROPOLOGY  
UNIVERSITY OF SZEGED

VALLÁSOK, HATÁROK, KÖLCSÖNHATÁSOK  
RELIGIONS, BORDERS, INTERFERENCES

Szerkesztette/Edited by

Barna, Gábor



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST



Megjelent az OTKA K68325 pályázata és a Devotio Hungarorum Alapítvány (Szeged) támogatásával  
Published with the support of the Hungarian National Research Fund (OTKA) Grant Nr. K68325 and  
Devotio Hungarorum Foundation (Szeged)

**SZTE Egyetemi Könyvtár**



**J000914121**



A borítón / On the cover:

Demeter István (1914–1977) festménye / Painting of István Demeter (1914–1977)

Római Katolikus egyházi Gyűjtemény, Sárospatak (Fotó: Haris László)

Roman Catholic Collection, Sárospatak (Photo: László Haris)

Először megjelent az Acta Ethnographica Hungarica 56 (2011) 1. számában

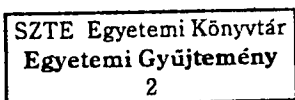
Reprinted from Acta Ethnographica Hungarica, Vol. 56 (2011) 1

© A szerkesztő és a szerzők / The editor and the authors, Budapest–Szeged 2011

© Akadémiai Kiadó, 2011

Minden jog fenntartva

All rights reserved



**X 138 3 2 6**

ISBN 978-963-059-074-7

ISSN 1419-1288

Printed in Hungary

# Tartalom

~ BARNA Gábor: Vallások, határok, kölcsönhatások – Előszó .....	1
IANCU Laura: A modernizáció hatásai a tradicionális paraszti kultúrára és vallásosságra. Változások Magyarfalu népi vallásosságában .....	3
FRAUHAMMER Krisztina: Egyéni imák írásos reprezentációja .....	9
- BARNA Gábor: Napjaink ünnepkultúrája. Nemzeti és kalendáris ünnepeink emlékező rítusai .....	19
POVEDÁK Kinga: „Na, hoztál új dalt?” A katolikus könnyűzene szerepe Magyarországon .....	27
BODOSI-KOCSIS Nóra: Virtuális valóságok. A kereszténység reprezentációja <i>Govinda</i> <i>világban</i> . Szemelvények egy magyar Krisna-hívő internetes naplójából .....	37
POVEDÁK István: Zavaros határok. A hősektől a sztárokig .....	45
GLÄSSER Norbert–ZIMA András: Változatlanság a változásban. A két világháború közötti budapesti zsidó csoportok önképe a megváltozott Kárpát-medencei határok függvényében .....	57

# Contents

~ BARNA, Gábor: Religions, Borders, Interferences – Foreword .....	87
IANCU, Laura: Meeting of the Traditional Peasant World and Religiosity with the Globalized World. Changes in the Religious Life of a Hungarian Village, Magyarfalu (Arini) in Moldavia .....	89
FRAUHAMMER, Krisztina: Written Representations of Individual Prayers .....	97
- BARNA, Gábor: Culture of Feasts Today. Commemorial Rites of National and Calendar Feasts .....	107
POVEDÁK, Kinga: “Did You Bring New Songs?” The Role of Contemporary Catholic Music in Hungary .....	115
BODOSI-KOCSIS, Nóra: Virtual Realities. The Representation of Christianity in Govindas’ World. Pieces from a Hungarian Khrisna Devotee’s Blog .....	127
POVEDÁK, István: Blurry Borders. From Heroes to Celebrities .....	135
GLÄSSER, Norbert–ZIMA, András: Unchangingness in Change. The Changed Self-image of Budapest Jewish Groups in the Interwar Years as a Result of the Changed Borders in the Carpathian Basin .....	147

VALLÁSOK, HATÁROK, KÖLCSÖNHATÁSOK

# ELŐSZÓ

Európa-szerte erős elvallástalanodás, szekularizáció és vallási individualizáció jelent meg a 20. század második felében. E folyamat és a tömeges migráció következtében megváltozott a történelmi keresztény egyházak és vallások helye és szerepe. Ennek következményeként a vallás és a kultúra korábbi szoros kapcsolata meglazult.

Ezt Európa középső és keleti részén jórészt a szocialista országok egyház- és vallásellenes hivatalos politikája, nyugaton pedig a fogyasztói társadalom idézte elő. A zsidók esetében a holocaust és a második világháborút követő szerteágazó migráció teremtett új helyzetet Közép-Európa-szerte.

Az 1989/1990-es politikai változások új körülményeket teremtettek a volt szocialista országokban. A gyülekezési és egyesülési szabadság magával hozta a vallási/felekezeti keretek újjászervezésének lehetőségét, és a szabadság kiformálta vagy megújította a vallási egyesületeket. Boldoggá avatási eljárások kezdődtek. A politikai határok megnyitása, az ideológiai határok eltűnése – a globalizáció folyamatával együtt – az 1990-es években utat nyitott új vallási mozgalmaknak is: több keleti és nyugati eredetű egyház megalapításának, valamint helyi gyökerű (újpogány) vallási mozgalmak elindulásának. A vallási eszmék átlépték a különböző társadalmi rétegek és csoportok határait. A vallás és a kultúra, a vallás és a társadalom, a vallás és az etnicitás közötti hagyományos kapcsolatok meggyengültek, és új összefüggések keletkeztek.

Ebben a folyamatban a vallás egyéni (újra)felfedezése sokkal nagyobb szerepet játszott, mint a hagyományokhoz való kapcsolódás. A vallásosság fontosabb lett, mint a vallás.

Ezzel egyidejűleg korábban nem vallásos, ateista csoportok kezdték felfedezni a vallási kultúrát. Számos megtérésnek és vallási megújulásnak lehettünk tanúi. Ugyanakkor ez nem csak a történeti keresztény egyházakat érintette, hanem a „vallási piac” egészét. Nemcsak a civil/politikai vallás különböző formái jelentek meg ünnepeink és a különféle politikai ideológiák körül, hanem egyfajta „profán vallásosság” is kiformálódott. Ezt kü-

lönösen jól látjuk a sztárkultuszban, amelyet tekinthetünk a „szentek” profán tiszteletének, valamint a civil vallás (állami és nemzeti ünnepek, természetkultusz, egészségkultusz stb.) néhány kvázi vallási formájában is. Az ünneplésnek deszakralizált formái alakultak ki, amelyekben a hagyományos formák keverednek a civil vallás elemeivel. Ez különösen szembeötlő a nagyobb keresztény ünnepek – például a karácsony – és a nemzeti/állami ünnepek esetében.

Az átmenetek, a változások, a világi és vallási közösségek együttélése, a másodlagos és virtuális közösségek megjelenése, az új, gyakran egyéni vallásgyakorlási formáknak a megjelenése, kapcsolatuk a politikával, ami napjainkat jellemzi, még nem kaptak kellő figyelmet a magyar és az európai társadalomtudományi kutatásokban. Ezért 2006-ban változatos tematikával szerveztünk egy kutatócsoportot *Határok és hatások. Kölcsönhatások a jelenkori Magyarország vallási életében* címmel, amelyet az OTKA a K68325 számú pályázat keretében finanszírozott. Köszönet érte. A kutatás lezárását megelőző évben, 2010 októberében összefoglaló jelleggel konferencián adtunk számot elért előzetes eredményeinkről. Előzetes eredményekről van szó, hiszen a most is folyó kutatások végső összegzése egy-két évet még igénybe vehet.

BARNA GÁBOR



# A MODERNIZÁCIÓ HATÁSAI A TRADICIONÁLIS PARASZTI KULTÚRÁRA ÉS VALLÁSOSSÁGRA. VÁLTOZÁSOK MAGYARFALU NÉPI VALLÁSOSSÁGÁBAN<sup>1</sup>

IANCU Laura

PTE-BTK Interdiszciplináris Doktori Iskola

7624 Pécs, Rókus u. 2.

E-mail: iancu.laura@gmail.com

**Kivonat:** A modernizáció és a globalizáció hatásai a moldvai magyar közösségek kultúrájában és vallásosságában is kimutathatók. A hagyományos népi vallásosság mellett új vallási ideológiák is teret nyernek. A római katolikus egyház különféle, a vallás intézményeire és kultuszaira irányuló reformlépésekkel válaszol ezekre a kihívásokra. Problémafelvető tanulmányomban e kétirányú folyamat jellegzetességeihez szeretnék néhány adalékkal szolgálni.

**Kulcsszavak:** modernizáció, pluralizáció, mobilitás, asszimiláció, innováció

A 19. század második felében Európában hirtelen és gyökeresen megváltoztak a hagyományos társadalmi és kulturális struktúrák. A társadalomtudósok ezeket a változásokat a racionalitás újjáéledésében, a fokozódó mobilitásban, az egységes társadalmi szabályozás gyengülésében, az egyéni választás és döntés szerepének növekedésében, az individualizálódás térnyerésében jelölik meg.<sup>2</sup>

A modernizációs folyamatok a moldvai magyar közösségekben is megjelentek, változást idézve elő a központi értékekhez, a „hagyományos” vallásossághoz való viszonyulás terén. Az egykori szakrális-mágikus világkép mellett alternatív, új vallási és nem vallási ideológiák is megjelentek.<sup>3</sup> A pluralizált világkép eredményeképpen a társadalmi kontroll elszakadni látszik korábbi vallási és etikai alapjától.<sup>4</sup> Vallásszociológiai szempontból úgy tűnhet: a vallás (a vallásos világkép) veszített korábbi jelentőségéből, mindazonáltal az egészében keresztény (vallásos) értékeket hordozó világi kultúra nem szakadt szét egymástól élesen elkülönülő szakrális és szekuláris egységekre.<sup>5</sup>

Úgy tűnik, a modernizációs folyamatokra reagáló válaszlépéseiben az egyház – a vallási intézmények egészére irányuló (külső-belső, tartalmi és formai természetű) reform-

<sup>1</sup> A kutatást az OTKA K68325 számú pályázata támogatta.

<sup>2</sup> FÖLDVÁRI 2007: 270; GIDDENS 2003: 460; KRÁNITZ–SZOPKÓ 2001: 158; LUCKMANN 1999; MÁRTONFFY 2002: 43; MOREL 2007: 24; TOMKA 2007: 176.

<sup>3</sup> PETI 2008: 183–212.

<sup>4</sup> KINDA 2005a: 21–56; KINDA 2005b: 133–145.

<sup>5</sup> BARTHA 1981–1983: 119–126; ERDÉLYI 1985: 15–35.

tevékenységei révén – sikeresen stabilizálta korábbi státusát. Ebben a rövid áttekintésben a moldvai Magyarfalú vallásos életét átalakító modernizációs hatások és reszakralizációs törekvések néhány példáját mutatom be.

Az itt fel nem vázolt történelmi előzmények kontextusában a vizsgált településen a rendszerváltozást követően fokozatosan kiteljesedő, sőt virágzó egyházi (vallási) életnek lehetünk tanúi.<sup>6</sup> A demokratikus államforma lehetővé tette a szabad vallásgyakorlást, a modernizáció háttérbe szorította a népi vallásosság archaikus formáit, a román nyelvhez való egyirányú asszimiláció pedig gyorsította a vallásos ismeretek rendszerszerű beépülését. Vallási téren zajló, a szakirodalom kategóriái szerinti szekularizációról ebben a térségben aligha beszélhetünk. A vallásos élmény külső megnyilvánulása terén végbemenő változásokról ellenben annál inkább.

A hitélet formai kereteinek „modernizálása” több síkon zajlik. A reformok jelentős részét az egyház tudatos lépéseként értékelhetjük, amit részben a globális folyamatok helyi lecsapódása, részben pedig a közösség körében megfogalmazódó problémák orvoslása tesz szükségessé.

## MODERNIZÁCIÓVAL, MOBILITÁSSAL KAPCSOLATOS JELENSÉGEK

A modernizáció egyik velejárója vagy következménye a nyelvi felzárkóztatás (asszimiláció) és a kulturális homogenizáció. Magyarfalú többségi társadalma kettős „fél-nyelvűségben” él, mind a román nyelv, mind pedig a magyar nyelv egy bizonyos rétegét, nyelvjárásváltozatát ismeri.<sup>7</sup> A vallásos műveltség jellegét/tartalmát meghatározó körülmény, hogy a korlátozott nyelvismeret miatt a prédikációk, tanítások, vallásos ponyvák tanításainak kisebb hányadát értik meg. A hitélet román nyelvűvé válásával az anyanyelvű (magyar) szakrális kommunikáció a spontán fohászokra, a román nyelvű imafüzérekre követő kötetlen, „fakultatív” imákra, imafelajánlásokra korlátozódott.

A modernizáció másik példája a vallási pluralizáció megjelenése. A csángókról szóló etnográfiai szakirodalomban elfogadott tétel, hogy a moldvai magyarok hosszú évszázadokon át ragaszkodtak katolikus vallásukhoz, amely elhatárolta őket az ortodox hiten lévő románságtól.<sup>8</sup> A vallásos embert a bölcsőtől a sírig elkísérő egyház a helyi közösségekben az egyetlen (szervezett), állandó jellegű intézmény, s mint ilyen továbbra is a legmeghatározóbb integráló erő, a társadalmi struktúra legalapvetőbb szabályozó normarendszerét alkotja. A világban való léthez szükséges világképet a római katolikus vallás nyújtja, napjainkban is.

A valláshoz mint az élet meghatározó rendszeréhez való ragaszkodás nem csak a vonatkozó ismeretek megszerzésében, a rítusgyakorlásokban, hanem a más vallásoktól való elhatárolódásban is megnyilvánul. A vallások sokfélesége a helyi lakosok körében is ismert, a konverzió azonban kizárólag az ipari városokban vagy külföldön megfordult férfiak

<sup>6</sup> BENDA 1989: II. 32, 733–734, 744; COȘA 2007: 237; GABOR 1995: 14.

<sup>7</sup> SÁNDOR 1998: 1136–1137; TÁNCZOS 1995: 67; BARNA 1996: 209–216.

<sup>8</sup> POZSONY 2005: 58.

és nők körére jellemző, bár meglehetősen ritka.<sup>9</sup> A saját vallástól eltérő felekezetekről való vélekedést meghatározó tényező a Magyarfaluban szolgáló plébános minden nem római katolikus vallással szemben megnyilvánuló elutasító magatartása, amit a lakosok maguk is követnek.

1989 előtt Magyarfaluban az öt román etnikumú, ortodox vallású tanár, valamint a szintén helyben lakó erdészcsalád kivételével minden lakos (mintegy 1480 fő) római katolikus vallású volt, és ez a helyzet napjainkban sem változott. A településről azóta elszármazottak közül mintegy tizenöt fő hagyott fel eredeti vallásával, és új lakóhelyén (Brassó, Bukarest, Arad stb.) más vallási közösség tagjává vált. (Döntően adventisták lettek.) Bár az országon belüli migráció a 20. század második felében megindult, vallásváltásra az 1990-es éveket megelőzően – tudomásom szerint – nem volt példa. Az adatok alapján elmondható, hogy a vallásváltás bizonyos életkrízisekhez kötődően jelenik meg, továbbá mind a négy család esetében láncszerűen terjed tovább (kizárólag a családtagok között), és mint említettem, minden esetben nem Magyarfaluban élő, de onnan elszármazott személyekről van szó.

A vallásfelhagyás és a vallásváltás nem csak a migrációval, mobilitással összefüggő jelenség, szorosan függ a helyiek paphoz való viszonyától is. Az egyházzal és a pappal kapcsolatos konfliktusok során a magyarfalusiak – mintegy „fenyegetés” gyanánt – gyakran felvetik az ortodox vallásra való áttérés lehetőségét, ami azonban ellentétes azzal a nézettel, hogy saját katolikus vallásukra egyetlen igaz vallásként tekintenek.

Idegen közegben az integrációt segítő alternatív közösségek közt a vallásos jellegű bázisok a legnépszerűbbek. A helyiek megítélése szerint a vallásváltás oka az anyagi és szociális kiszolgáltatottság, amelyet éppen a vallásos közösségek hivatottak pótolni. Az adatok tükrében úgy tűnik, a városi adventista („pocăit”) vallásos csoportok többségében a vidékről városba özönlött katolikus – és persze ortodox – vallású közösségekből alakultak. Láncszerű utánpótlásuk is ide vezethető vissza, ami azt jelzi, hogy a migrációban élő moldvai katolikusok (jelentősebb részének) világképét nem a szekularizáció, hanem a vallás és a hit új formáira való nyitottság jellemzi.

Magyarfalu esetében a vallásváltás oka nem a római katolikus egyháztól való teljes elhatárolódás – hiszen ez magával vonná a családtól és a közösségtől való teljes elszakadást is. A migrációs csoport életformájában teljes körű kulturális és élettérváltás történt, amelyben a falusi katolicizmushoz képest „modernebb”, racionalizáltabb városi katolicizmus befogadhatatlannak bizonyult. A falusi életritmust komplex módon meghatározó egyház/vallás szilárd helyet foglalt el az egyén és a társadalom életében. A szélesebb társadalmi rétegeket magába ötvöző, városi katolikus környezetbe került csángók egy sor, a „falusi” katolicizmusban nem tapasztalt „következetlenséggel” szembesülnek. A paraszti, falusi rendezettebbnek, átláthatóbbnak és talán konzervatívabbnak tűnő katolicizmust hiányolják azok, akik a városi katolicizmus helyett a kisebb méretű, merevebb szabályok szerint működő vallásos közösségeket választják.<sup>10</sup> Megjegyzendő, hogy a mobilis réteg körében nem csak a falusi katolicizmusra, hanem a paraszti életmód és kultúra egészére vonatkozóan is tapasztalható egyfajta elidegenedés.

<sup>9</sup> PETI 2008: 183–212.

<sup>10</sup> VÖ. ALTERMATT 2001: 13.

## EGYHÁZI REAKCIÓK A MODERNIZÁCIÓS FOLYAMATOKBAN

A csángó etnográfiai szakirodalomban gyakran olvasható vélekedés, hogy a moldvai katolikus egyház – kizárólagos legitimációja fenntartása érdekében – intoleranciát tanúsít minden modern hatással szemben, elutasító magatartása különösen erős az egyéb vallási szervezetekkel szemben,<sup>11</sup> és ez a magatartás a hívők körében a hivatalos vallással való teljes azonosulást eredményez.<sup>12</sup>

A helyi vallásra irányuló reformcselekvésekre korábban is volt példa, amikor anakronisztikus, az egyház történeti fejlődésének bizonyos szakaszaihoz tartozó szokásokat megszüntettek, helyükre újakat intézményesítettek (például a fejkendő kötelező viselését eltörölő vagy a nők nadrágviselését engedélyező, illetve a lányok liturgián való szerepvállalását jóváhagyó helyi klerikális döntések).

Az egyházmegye reformcselekvései közé tartozó intézkedés, hogy az 1978 óta Magyarfaluban szolgáló B. P. plébánost 2007-ben áthelyezték. A döntést a közösségi nyomás is elősegítette; a papi státusba vetett hit lényegesen sérült, ami a vallásgyakorlás elhanyagolását, háttérbe szorulását eredményezte. Az új, fiatal plébánostól (F. M.) a helyiek elvárták a papi státus és a vallás hagyományos szakralitásának helyreállítását. A plébános számos újszerű („modern”) intézkedést alkalmazott, közvetlenül átalakítva („modernizálva”) a közösség vallásos életét. Elődje gyakorlatával ellentétben F. M. nem három, hanem tíz (vagy annál is több) nap alatt végzi el az év eleji házzsenteletést. Azon túlmenően, hogy a szegényektől nem gyűjti be az egyházi adót, házzsentelelkor hosszabb időt tölt el a családok, különösen az idősek otthonában, úgyszintén a nagyobb egyházi ünnepeket megelőző beteglátogatások, gyóntatások alkalmával. F. M. a plébánia birtokát képező földeket – elődjével ellentétben – bérbe adta. A termésből a teológiai szemináriumokat, valamint a helyi rászorulókat támogatja. Újszerű keretek között, ha úgy tetszik, modern pedagógiai módszerekkel oktatja a gyermekeket és az ifjúságot. A kisebb gyermekekkel a formailag is átalakított vasárnap reggeli gyermekmise („kicsi mise”), a nagyobbakkal a „nagy mise” (felnőtt mise) után találkozók a templomban, ahol az életkornak megfelelő erkölcsi és más kérdések, valláshoz kötődő problémák kerülnek megbeszélésre, kötetlen, dialogizáló katekézis formájában.

Az évközi időszak vallásos eseményei mellett a nyári hónapokban különböző egyházmegyékből és szerzetesrendekből származó apácák ún. Campus foglalkozásokat szerveznek a helyi ifjúság számára. Ezen események révén a helyi vallási közösség bekapcsolódni látszik a nagyobb nemzetközi katolikus, karizmatikus mozgalmakba, illetőleg e mozgalmak különböző szimbólumok, elemek révén integrálódnak a helyi vallásba.

Részen modernizációs hatásokkal magyarázható a helyi vallásgyakorlat szétaprózása, az egyéni áhitat kibontakozása vagy megerősödése és ezek egyházi támogatása. Voltaképpen az egyetemes katolicizmus kultusztörténetéből jól ismert, ám a helyi vallásban csak napjainkban megjelenő és elterjedő vallásos jelenségekről van szó (vallásos ponyvák, imatársulatok, zarándoklatok stb.). Ezek azonban nem tekinthetők a vallási élet egészére irányuló radikális reformmozgalmaknak, és nem azonosak az alternatív valláshagyományok megalakításával sem. Inkább egy-egy társadalmi réteg, generáció igényeit kielégítő törekvések.

<sup>11</sup> PETI 2006: 139, 140.

<sup>12</sup> KINDA 2005a: 28.

A vasárnapi misék és a templomi, valamint az iskolai hittanoktatás mellett a plébános a teljes liturgikus évet igénybe veszi lelképásztori feladatainak korszerűsítése során. Ezek közül fontos kiemelni a helyiek érzelmeire és hitére alapozó kulturális azonosság kialakításának a szándékát, azaz a közösségi kohézió megerősítését különböző jelképes cselekvések révén, például bizonyos feledésbe merült kalendáris szokások felelevenítésével.

A vallásos élménnyel és a vallásgyakorlás külső formáival kapcsolatos intézkedések mellett egy a vallásos identitáshoz szorosan kapcsolódó tényezőt kell még megemlíteni, nevezetesen az egyházi épületek és terek (templom, plébánia, temető) napjainkban is zajló renoválását.

A jászvásári egyházmegye évek óta folytat missziós tevékenységet az egyházterületéről elszármazott, a világ különböző országaiban élő moldvai katolikusok körében. Az izraeli, olaszországi, spanyolországi, angliai és magyarországi katolikus kolóniákban élők hozzártazói számára megnyugvást nyújt az egyház missziós tevékenysége, hiszen az egyház ennek során közös identitást alkot és tart fenn Románia határain túl, valamint a Moldvában élők között, a helyi társadalmak statikus és mobilis rége között. A jászvásári egyházmegye az egyetlen intézmény, amely különböző adatszerző gyakorlatai révén viszonylag pontos statisztikákkal rendelkezik arra vonatkozóan, hogy a Moldvában született katolikusok a világ mely pontján élnek, milyen tevékenységet folytatnak, mely vallást gyakorolják.

Magyarfalu példája azt mutatja, hogy a helyi katolicizmusban a hagyomány és a modernség ambivalens viszonyban áll egymással. Nem minden esetben beszélhetünk linearitásról, sem pedig egyértelmű (és egyoldalú) hatalombirtoklási szándékról. A modernség saját célja érdekében igénybe veszi a hagyományt, a hagyomány pedig modern eszközökkel védi meg a maga helyzetét. A modernizmus szekuláris (szekulárisnak vélt) folyamatai olyan reakciókat váltottak ki, amelyek a közösség nagyobbik részében az egyházhoz, illetve a valláshoz való szorosabb kötődést eredményeztek. E példa alapján úgy tűnik, a hit lényegét éppen a struktúra, a hagyomány variabilitása teheti a változó történelmi koroknak megfelelően vonzóvá.

## IRODALOM

ALTERMATT, Urs

2001: *A katolicizmus és a modern kor. A svájci katolicizmus 19. és 20. századi társadalom- és kultúratörténete*. Budapest.

BARNA Gábor

1996: Vallás – identitás – asszimiláció. In: KATONA Judit–VIGA Gyula (szerk.): *Az interetnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei*. Miskolc, 209–216.

BARTHA Elek

1981–1983: Népi vallásosság és paraszti műveltség. *A nyíregyházi Jósza András Múzeum évkönyve*. Nyíregyháza, 119–126.

BENDA Kálmán

1989: *Moldvai csángó-magyar okmánytár, 1467–1706*. Budapest.

COȘA, Anton

2007: Comunitatea Catholică din Arini [The Catholic community of Arini]. *Almanahul Presa Bună*. Iași, 223–242.

ERDÉLYI Zsuzsanna

1985: A parasztbiblia elé. In: LAMMEL Annamária–NAGY Ilona: *Parasztbiblia*. Budapest, 15–35.



FÖLDVÁRI Mónika

- 2007: Gondolatok és adatok a vallásosság alakulásáról. Szekularizációs elméletek pro és kontra. In: HEGEDŰS Rita–RÉVAY Edit (szerk.): *Úton... Tanulmányok Tomka Miklós tiszteletére*. Szeged, 267–281.

GABOR, Iosif

- 1995: *Dicționarul comunităților catolice din Moldova* [The Dictionary of Catholic communities of Moldova]. Bacău, 12–15.

GIDDENS, Anthony

- 2003: *Szociológia*. Budapest.

KINDA István

- 2005a: A társadalmi kontroll és intézményei a moldvai falvakban. In: KINDA István–POZSONY Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. Kolozsvár, 21–56.  
2005b: A papi státus deszakralizációja a moldvai csángó falvakban. *Székegyföld* IX. 4., 133–145.

KRÁNITZ Mihály–SZOPKÓ Márk

- 2001: *Teológiai kulcsfogalmak szótára*. Budapest.

LUCKMANN, Thomas

- 1999: Shrinking transcendence, expanding religion. *Sociological Analysis* 50 (2), 127–138.

MÁRTONFFY Marcell

- 2002: Az egyház önértelmezése a szekularizált társadalomban. In: GLÓZER Rita–MÁRTONFFY Marcell–SZÖLLŐSY Ágnes (szerk.): *A kölcsönösség struktúrái*. Budapest, 41–55.

MOREL, Julius

- 2007: *Radikális egyházreform. A katolikus egyház válsága az 1950-től napjainkig tartó időszakban, megújulásra ösztönző tények és vallásszociológiai elemzések*. Budapest.

PETI Lehel

- 2006: Egyházi monopolisztikus stratégiák egy moldvai csángó faluban. *Nyelvünk és Kultúránk* XXXVI/143–144, 134–148.  
2008: Transznacionális életformák és szekták. A moldvai csángó falvakban jelentkező új vallási jelenségek interpretációs lehetőségeiről. In: PETI Lehel (szerk.): *A moldvai csángók vallásossága. Hagyományos világkép és modernizáció*. Budapest, 183–212.

POZSONY Ferenc

- 2005: *A moldvai csángó magyarok*. Budapest.

SÁNDOR Klára

- 1998: A nyelvcsere és a vallás összefüggése a csángóknál. In: JANKOVICS József–MONOK István–NYERGES Judit (szerk.): *A magyar művelődés és a kereszténység*. Budapest, 1130–1150.

TÁNCZOS Vilmos

- 1995: A nyelvváltás jelensége a moldvai csángók egyéni imarepertoárjában. *Kétnyelvűség* 3/2, 51–68.

TOMKA Miklós

- 2007: *Egyház a társadalomban*. Budapest–Piliscsaba.

# EGYÉNI IMÁK ÍRÁSOS REPREZENTÁCIÓJA<sup>1</sup>

FRAUHAMMER Krisztina

Bálint Sándor Valláskutató Intézet

6722 Szeged, Egyetem u. 2.

E-mail: frauhammer\_kr@freemail.hu

**Kivonat:** Az utóbbi években több kutató figyelmét is felkeltette egy mind nagyobb népszerűségnek örvendő, teljesen kötetlen, írásos formában megmutatkozó imádkozási gyakorlat. Egyre-másra jelennek meg kegyhelyeinken a kérések, fohászok, hálanyilatkozatok rögzítésére szolgáló beíró könyvek, látogatási könyvek, vendégekönyvek és imacédulák. Ezek lapjait sűrűn megtöltik a sokszor meglepő őszinteséggel megfogalmazott, egyéni hangvételű fohászok. Különlegességük abban rejlik, hogy általuk egy sajátos kommunikációs helyzetnek lehetünk tanúi: az egyén transzcendenssel való személyes kapcsolatfelvételének, azaz legbelsőbb imáinak. Egy kötetlen, nem formalizált szóbeli megnyilatkozás írott reprezentációjáról van tehát szó, amelyben magának az írásnak is fontos szerepe van. Az írás tárgyszerűsíti, sőt ritualizálja ezt a speciális imaaktust. Szerepet kap továbbá az egyénnek és a fohásznak az örökké tételében és megerősítésében is. Emellett meghatározó jelentőséget kap ebben az újfajta devóciós gyakorlatban a szakrális és profán íráshagyományok és viselkedésminták szoros egybefonódása, valamint az írott devóció sokrétű hagyományai. Dolgozatomban magyar kegyhelyeken gyűjtött vendégekönyvek felhasználásával mutatom be a szakrális kommunikációnak ezt az újfajta megnyilvánulását, illetve ennek sajátosságait.

**Kulcsszavak:** vendégekönyv, búcsújárás, ima, írásos reprezentáció, kommunikáció

Amikor a hívő ember felkeres egy kegyhelyet, elsősorban a transzcendens megtapasztalásának és a vele való kapcsolat felvételének a vágya vezeti. Ennek a kapcsolatfelvételnek az egyik legősibb, szinte minden vallásban jelen lévő formája az ima. Számos kutató számos megközelítésből vizsgálta már az imákat, azoknak is elsősorban a szóban elhangzó vagy írásban rögzített, kötött formáit. Az utóbbi években azonban többek figyelmét is felkeltette egy egyre nagyobb népszerűségnek örvendő, teljesen kötetlen, írásos formában megmutatkozó imádkozási gyakorlat. Egyre-másra jelennek meg kegyhelyeinken a kérések, fohászok, hálanyilatkozatok rögzítésére szolgáló beíró könyvek, látogatási

<sup>1</sup> A dolgozat megírásához és az azt megelőző kutatásokhoz az OTKA K68325 számú pályázata nyújtott segítséget.



könyvek, vendégek könyvek, amelyek lapjait sűrűn megtöltik az egyéni hangvételű fohászok. Különlegességük abban rejlik, hogy általuk egy sajátos kommunikációs helyzetnek lehetünk tanúi, egy kötetlen, nem formalizált, szóbeli megnyilatkozás írott reprezentációjának. Az írás gyakran tárgyszerűsíti, sőt ritualizálja is ezt a speciális imaaktust. A kegyhelyek és plébániatemplomok vendégek könyvei e kivételes alkalmakhoz kínálnak mindenki számára elérhető fórumot. Dolgozatomban magyar kegyhelyeken gyűjtött vendégek könyveket ismertetek, illetve ezek összehasonlító elemzésének tanulságait.<sup>2</sup>

A szakrális térben elhelyezett vendégek könyvek elemzése csak az elmúlt néhány évtizedben jelent meg a néprajzi kutatásokban, elsősorban német nyelvterületen.<sup>3</sup> Ezek forrásokon alapuló kvantitatív jellegű beszámolók, interpretációik alapját is a szövegek képezik. Szempontrendszerükben megjelenik a vallási néprajzi, vallásszociológiai, pszichológiai, teológiai, illetve a kommunikációelméleti szemlélet is. Ez is mutatja a téma kutatásának és feldolgozásának interdiszciplináris jellegét.

A tematikai részeket leszámítva ezekben a feldolgozásokban sehol nem kapott figyelmet az a tény, hogy a vendégek könyvekben milyen meghatározó szerepe van a szakrális és profán íráshagyományok és viselkedésminták szoros egybefonódásának. Véleményem szerint ez a kegyhelyek vendégek könyveinek egyik meghatározó sajátossága. Már a könyvek kegytemplomokban való jelenléte is jól szemlélteti ezt az összefonódást, hiszen vendégek könyvekkel általában a múzeumokban, kiállításokon szoktunk találkozni, hogy megörökítsük látogatásunkat, illetve leírjuk a látottakkal kapcsolatos észrevételeinket.

A bejegyzéseket olvasva sokszor a levélírás is eszünkbe juthat. Különösen ott, ahol könyv hiányában papírdarabokat tesznek az oltárra, perselybe. Vannak olyan kegyhelyek is, ahová egészen konkrétan postai úton, klasszikus borítékban, megcímezve, felbélyegezve jutnak el ezek az Istenhez vagy a Szűzhöz írt fohászok.<sup>4</sup> Néhol emlékkönyvként emlegetik őket, és valóban találunk bennük az emlékkönyvekéhez hasonló rajzokat, toposzokat, ver-

<sup>2</sup> Az itt bemutatott eredmények leírását többéves kutatómunka előzte meg. Ennek során öt magyar kegyhelyen (Máriapócs, Máriagyűd, Mátraverebély-Szentkút, Máriakálnok, Egyházasköte-Vecseklő) tanulmányoztam vendégek könyveket és imacédulákat. A vendégek könyvek vezetésének és kihelyezésének Máriapócson vannak a legrégebbi hagyományai. Itt a kegyhely 1900 óta rendelkezik ilyen könyvvel, ebbe azonban hosszú ideig csak az arra felkért személyek írtak. Mindenki számára hozzáférhetővé csak az 1980-as évek óta vált. Máriakálnok esetében csak rövid ideig élő szokásról beszélhetünk: itt 1947-től 1952-ig volt kitéve ilyen könyv. A másik három kegyhelyen az 1990-es évektől vált ismertté ez a devóciós gyakorlat. Ezekben a forrásokban közel 10 000 bejegyzést regisztráltam és elemeztem. Az elemzés tanulságairól 2009-ben „*Szemben a feledéssel...*” Magyarországi kegyhelyek vendégek könyveinek összehasonlító elemzése című doktori disszertációmban számoltam be. A dolgozat jelenleg kéziratban olvasható az ELTE Néprajzi Tanszékének könyvtárában, saját alá rendezése folyamatban van.

<sup>3</sup> A szakrális kommunikáció e sajátos megnyilatkozását feldolgozó legfontosabb művek: PONISCH, Gabriele: „*Danke! Thank you! Merci!*” *Die Pilgerbücher der Wallfahrtskirche Mariatrost bei Graz*. Grazer Beiträge zur Europäischen Ethnologie Bd. 9. Frankfurt am Main 2001; HERBERICH-MARX, Genevieve: *Evolution d'une sensibilité religieuse. Témoignages scriptuaires et iconographiques de pèlerinages alsaciens*. Presses Universitaires de Strasbourg 1991; ISTVÁN ANIKÓ: „*Most segits meg, Mária...*” *A futásfalvi Sárlos Boldogasszony-napi búcsú szövegrepertóriuma*. Kriza Könyvek 20. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár 2003; HEIM 1961; KROMER 1996; SCHMIED 1997.

<sup>4</sup> Walter Heim svájci néprajzkutató könyvében 45 olyan kegyhelyet sorol fel, ahová a hívek rendszeresen küldenek leveleket a hely szentjéhez. Ezek között van például a svájci Ingenbohl Maria Theresia Scherer anyának sírjával (ezt Heim maga is elemzi), az egész világon ismert Lourdes, Fatima és a páduai Szent Antal-kegytemplom. Bővebben lásd: HEIM 1961: 15–20.

seket is – ami megint csak távol áll a szakralitástól. Ezzel szemben megtalálhatók bennük a templomok falainak hátatábláiról ismert rövid, sematikus fohászok is, továbbá a kegyhelyek énekes és imafüzeteiből ismert imák, néhol mirákulumfeljegyzésekre emlékeztető gyógyulástörténetek vagy a votívtáblák szövegeit idéző köszönő sorok. Mindezekből az ember hétköznapi küzdelmei, a mai világ tipikus problémái és gyötrelmei rajzolódhatnak ki.

Ezt a szoros egybefonódást az előzmények és rokon műfajok számbavétele is alátámasztotta. Számos egyezést véltem felfedezni a votívtáblák és hátatáblák, a szakrális terek falfeliratai, a szentekhez írt levelek, a kéziratos és nyomtatott mirákulumfeljegyzések, valamint a hálanyilatkozatok, nyomtatott imakártyák műfajával. Elsődlegesen a csoda utáni vágy és a csoda megtörténtének hírül adása köti össze ezeket az írásos megnyilatkozásokat.

Mint fentebb már utaltam rá, olyan, a vallásos használattól távol álló források is rokoníthatóak a kegyhelyeken vezetett vendégkönyvekkel, mint a múzeumi, éttermi, szállodai stb. vendégkönyvek, emlékkönyvek. Mindegyik azt a célt szolgálja, hogy bejegyzője – kilépve megszokott, mindennapi közegéből – egy különleges helyzetbe, helyszínre kerülve megörökítse ezzel kapcsolatos érzéseit és benyomásait. Ugyanakkor ezekben a könyvekben egy újfajta ritualizált viselkedésmódnak is tanúi lehetünk. Minden bejegyzés egyben a köszönetnyilvánítás és a hála kifejezésének sajátos írásbeli rítusa is. Ezek a funkciók a kegyhelyek vendégkönyveiben szintén jól megragadhatóak.<sup>5</sup> A kontextusnak, amelyben a feljegyzések születnek, természetesen meghatározó szerepe van. A mindenki által ismert formai felépítés és struktúra alkalmazásával a könyvekbe mindenki ennek megfelelő tematikájú szöveget ír. Leginkább ezzel magyarázható a szakrális jellegű vendégkönyvek eltérő jellege.

Ezekkel a műfaji előzményekkel párhuzamosan megfigyelhető az ilyen jellegű források digitális írásbeliségben való megjelenése is.<sup>6</sup> Az internet elterjedésével lehetőség nyílt arra, hogy a transzcendenssel való kommunikáció színterei túllépjenek a valós kereteken. Egyre népszerűbbek a virtuális kultuszhelyek, imafórumok és közösségi oldalak. Ezek teljesen új formákat és lehetőségeket kínálnak az egyéni vallásosság megéléséhez és kinyilvánításához, és ezáltal új perspektívákat nyitnak meg többek között az imádkozás gyakorlatában is. Itt nagyon egyéni, nagyon eklektikus devóciós technikák kialakulásának lehetünk szemtanúi. Gyakori a hagyományos vallásosságból vett elemek és az olyan modern tematikák keveredése, mint az önábrázolás és önmegvalósítás, sőt ez utóbbiak előtérbe helyeződése. Így itt a csoda utáni vágy helyébe az egyéni érzelmi világ másokkal való megosztása lépett. Hagyomány és újítás sajátos együttlélése ez.<sup>7</sup>

Sok esetben maga az egyház a fő multiplikátora ezeknek az internetes oldalaknak, csakúgy, mint a templomi könyvek kihelyezésének. A tradíciók és az innovatív elemek mellett ez a harmadik tényező, amely szerepet kap e sajátos ájtatossági gyakorlat kialakulásában és folyamatos formálódásában. A három elem (tradíciók, innovatív elemek, az egyház mint intézmény) súlya azonban nem mindenütt egyforma. Ahogyan a szokás egyre

<sup>5</sup> A profán jellegű vendégkönyvekről bővebben lásd: BARNÁ 2003: 29–42.

<sup>6</sup> Néhány internetes templomi vendégkönyv elérhetősége (a teljesség igénye nélkül): <http://www.benedikterinnen-osnabrueck.de/page8.html>; <http://www.sankt-petrus-heede.de>; <http://sankt-gertrud.de>; <http://www.erzbistum-freiburg.de/gebetsanliegen> (2010. 09. 15.).

<sup>7</sup> A virtuális kultuszhelyek vendégkönyveiről bővebben lásd: LINGENS 2003/2004: 219–245.

távolabb kerül a búcsújárás hagyományától, gyengülnek a tradicionális elemek, és helyükre újabbak lépnek. Erről tudósítanak például az előző bekezdésben bemutatott, a virtuális térben elhelyezett beíró könyvek.

Fontos megjegyezni, hogy az egyéni fohászok írásos rögzítése és nyilvánossá tétele nem kizárólag a katolikus kereszténység sajátja. A zsidóság,<sup>8</sup> az ortodoxok,<sup>9</sup> a kopt keresztények, sőt még a muszlimok<sup>10</sup> és a japán sintoisták<sup>11</sup> körében is él ez a szokás. Ez jelzi a jelenség vallásokon és kultúrákon átívelő, egyetemes antropológiai jellegét. Rámutat továbbá arra, hogy a transzcendenssel való írásbeli kommunikáció milyen alapvető igénye és vágya az embernek.

Milyen tanulságok szűrhetők le e könyvek szövegeinek vizsgálatából?

Az egyre gyorsabban betelő könyvek bejegyzéseinek már az adatai is sokat mondóak, és értékes információkkal szolgálhatnak a jelenkori búcsújárások kutatásához. Jól tükrözik például a kegyhelyek felkeresésének változását. Rámutatnak arra, hogy napjainkban is március végétől október elejéig a leglátogatottabbak a zárandokhelyek. Lényeges módosulás történt viszont abban, hogy míg korábban ezen időszakon belül az ünnepek vonzották a legtöbb látogatót, ma a kegyhelyek felkeresése már nem feltétlenül kötődik búcsús ünnephez. Erre a máriapócsi parókus, Kapin István hívta fel a figyelmemet: „Azt mondanám, hogy a klasszikus nagy búcsúk látogatottsága csökken. De a templom látogatottsága nem csökken. Tehát az emberek most már kevésbé akarnak 40 000 emberrel együtt szorongani, hanem eljönnek inkább hétvégén. Például a hosszú hétvégén tele van a templom, hívőkkel meg nem hívőkkel. Inkább eljön, amikor kevesebb busz van, akkor nem kell lökdösődni, nyugodtabban tud ücsörögni, imádkozni. Úgyis van szertartás, azon részt tud venni.”

A kegyhely felkeresését tehát nem feltétlenül csak egy búcsú motiválhatja. Gyakran valamilyen turisztikai vállalkozásról van szó, a szabadidő eltöltéséről. Ha mégis búcsúnaphoz kötődik a látogatás, abból is olyan sok van egy évben, hogy már csak ez önmagában is szinte folyamatos látogatottságot biztosít.<sup>12</sup> A változásokban a kegyhelyet gondozó egyháziaknak is jelentős szerepük van, hiszen ők maguk is egyre gyakrabban ismerik fel a zárandokhelyek turisztikai és gazdasági hasznát, és igyekeznek ezeket az igényeket és lehetőségeket kiaknázni. A könyveknek is inkább ez a vetülete fontos számukra: dokumentálják az ide látogatókat, magát a kegyhelyet és annak életét, visszajelzéseket adnak róla. Ezzel alátámasztják a kegyhely szerepének fontosságát, és reklámozzák is azt. Néhol pontosan ez indokolta a vendégkönyvek kihelyezését. Ahol spontán módon alakult ki a könyvek, füzetek, cetlik írásának gyakorlata, ott pedig ezért hagyták meg őket.

<sup>8</sup> A zsidó imacédulákról (kvitli) bővebben lásd: GLESZER Norbert: Kvitli. In: BARNA Gábor–MÓD László–SIMON András (szerk.): *Szent ez a föld. Néprajzi írások az Alföldről*. Néprajzi Tanszék, Szeged 2005, 146–159.

<sup>9</sup> Az ortodoxok imacédula (zapiski) -írásának gyakorlatát illetően Pócs Éva és dr. Tóth Péter adataira támaszkodom. Bővebben lásd: Tobias KÖLLNER–Tünde KOMÁROMI–Agata ŁADYKOWSKA–Detelina TOCHEVA–Jarrett ZIGON–Milena BENOVSKA-SABKOVA: Spreading grace in post Soviet Russia. In: *Anthropology Today* 25, 2009. 12. 06., 16–21.

<sup>10</sup> Az adatot Lovász Irénnek köszönöm.

<sup>11</sup> A sintoisták imacéduláiról (ema) bővebben lásd: SCHMIED 1997: 99–101.

<sup>12</sup> A három nagy kegyhely búcsúnapjai: Máriagyűd – <http://www.bucsujaras.hu/mariagyud/index.html>; Mátraverebély-Szentkút – [http://www.szentkut.hu/matraverebely\\_szentkut\\_nemzeti\\_kegyhely](http://www.szentkut.hu/matraverebely_szentkut_nemzeti_kegyhely); Máriapócs – <http://www.bucsujaras.hu/mariapocs/> (2011. 01. 21.).



A szövegek adatainak kiértékelése más tanulságokkal is szolgál. Mutatják a nagy kegyhelyek vonzáskörzetének bővülését, a kisebbek vonzáskörzetének zsugorodását. A közlekedési eszközök, a 20. századot jellemző vallási közömbösség és a kommunizmus tiltó hatása mellett<sup>13</sup> itt ismét az egyház szerepére kell utalnunk. Kutatásaim azt igazolták, hogy azokon a kegyhelyeken, ahol a búcsújárás tradícióit felkaroló, támogató, sőt akár még innovatív eszközöket is (színes, a kegyhelyet reklámozó plakátok, internetes honlap stb.) alkalmazó egyházi személyzet működik, továbbra is vonzóvá tudják tenni a búcsújárás hagyományát. Ennek hiányát tapasztaltam Egyházasbást-Vecseklőn és – kisebb mértékben – Máriakálnokon; szembetűnő meglétét pedig Mátraverebély-Szentkúton, Máriagyűdön és Máriapócon. Ráadásul a nagyobb kegyhelyek már eleve ismertebbek és népszerűbbek. Ehhez hozzájárult egy-egy nagyobb esemény (például a pápalátogatás Máriapócon 1991 augusztusában) és az utóbbi években a média egyre erősödő jelenléte is (Mátraverebély-Szentkút, illetve Máriapócs esetében).

A kegyhelyek látogatásának intenzitása, a vonzáskörzetek változása mellett a bejegyzők nemi, társadalmi és életkori összetételéhez is érdekes adalékokkal szolgálnak a könyvek. Jelzik a nők továbbra is hangsúlyos szerepét a búcsújárásokban. A téma jeles osztrák kutatója, Gabriele Ponisch ezt a következőkkel magyarázza: „Az élet a teljesítmény és a hatékonyság, valamint a magánélet, a szeretet és a család világára oszlik. Utóbbi a 19. század folyamán a nők területévé vált. (...) Kutatások egész sora bizonyította, hogy a női nem spirituálisabb. Az elmúlt évtizedekben a nők egyre jobban keresték a spiritualitás saját formáit, de a teljesen klasszikus, hagyományos, az intézményesült egyházhoz kapcsolódó formákat is inkább a nők választják. Gyakrabban járnak istentiszteletre, a nagyobb testi kitartást és edzettséget kívánó gyalogos zarándoklatokon kívül szinte mindig ők vannak többségben.”<sup>14</sup> Ha a magyar vallásszociológiai felmérések eredményeit vizsgáljuk, azok is ugyanerre a megállapításra jutnak: „A nők minden korcsoportban és minden státuszban vallásosabbak a férfiaknál.”<sup>15</sup>

A könyvek nem mutatnak fel határozott szociális karaktert, és nem állapítható meg biztonsággal a bejegyzők társadalmi hovatartozása sem. A fohászok írásakor, azaz a transzcendenssel való kommunikációban tehát nem játszik szerepet az egy bizonyos társadalmi réteghez való tartozás. Sokkal meghatározóbb az egyéni vallásosság mélysége és jellege.

Számos külföldi elemzés tapasztalataival ellentétben az általam vizsgált forrásokban nem jellemző a szövegek anonimitása. A bejegyzők aláírásuk hátrahagyásával többnyire vállalják identitásukat, nem tartanak igényt a név nélkülséggel járó diszkrécióra. A név kiírása örök nyomot hagy a bejegyzőről, és a hit nyílt felvállalásának jele is lehet.

Mindezen következtetések ellenére azonban azt állapítottam meg, hogy e szövegek forrásértéke elsődlegesen a populáris vallásgyakorlatról, illetve az ahhoz tartozó speciális írásos áhitatról mondottakban rejlik. A búcsújárás itt tehát a vallásgyakorlat értelmező keretként, kontextusaként jelenik csak meg.

A bejegyzések tartalmi elemeiből szintén számos következtetés vonható le. A fohászokban előforduló megszólítások jelzik Mária kultuszának erős jelenlétét, valamint a szentek

<sup>13</sup> A búcsújárásról mint rituális drámáról írt könyvében Vass Erika ezekkel a tényezőkkel magyarázza a kisebb, kevésbé ismert kegyhelyek vonzáskörzetének zsugorodását. VASS 2010: 31.

<sup>14</sup> PONISCH 2003: 199.

<sup>15</sup> HEGEDŰS 2000: 103.

kultuszának alulreprezentáltságát. Mária mint édesanya, mint közbenjáró jelenik meg, aki segít, vigasztal, véd és együtt érez. Bizalmas, közvetlen viszonyban vannak vele a hívek.

*Égi szűz virág hálás Köszönet az orosz fogságból való megszabadulásomért  
Élet ... munka kedvet és tiszta életet kérek Egek Királynéjától  
1948 május 7.<sup>16</sup>*

*Üdvözlégy Mária, Tengernek Csillaga  
Arvak Gyámolitoja  
Bűnösök menedéke.  
Hozzád széll bús sóhajunk  
Segíts meg orvosold sok bajunk  
Könyörgök Hozzád  
Gyönyörűséges szép Virágszál,  
légy az én Édesanyám  
Mutas utat nekem.  
Adj egészséget  
a világnak békecséget.  
Könyörögj értünk Szeplőtelen Szűz Anya  
Mosonmagyaróvár  
1948<sup>17</sup>*

A tartalmi elemek jelzik azt is, hogy ezt a speciális imagyakorlatot elsősorban a kérések rögzítésére használják. A hála kifejezésekor más formák kerülnek előtérbe (hálatáblák, gyertya, virág, szőnyeg, ékszer, pénz adományozása). A kérő és köszönő jellegű fohások mellett nagy számban fordulnak elő dokumentáló jellegű név- és dátumbejegyzések, ami a könyvek klasszikus vendégeknyvi használatára utal.

*Drága Nagyboldogasszonyunk  
Kérlek segítsd meg a családomat az ÁDÁM fiamékat a születendő pici babát. A lányomékat Krisztit és Gyurit. Boldogságban és szeretetben éljenek egymást megértésük egy életen át. Kérlek még az én életemet is segítsd vezess az utamon segíts a bajban. Es Mindenkinek kérek Egészséget mert az a legnagyobb Boldogság. Köszönöm neked és nem feledem a jószágod!!!  
Név<sup>18</sup>*

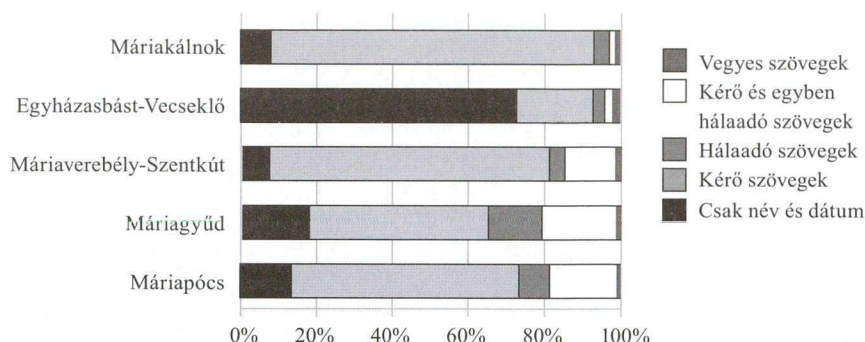
*Nagyon tetszik ez a templom.  
A legszebb amit láttam  
remélem így is marad!  
Név<sup>19</sup>*

<sup>16</sup> A máriakálnoki vendégeknyvből.

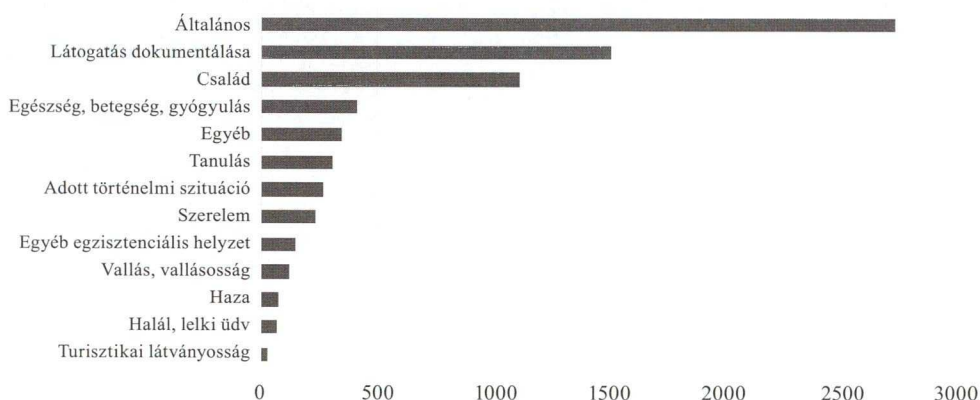
<sup>17</sup> A máriakálnoki vendégeknyvből.

<sup>18</sup> Mátraverebély-szentkúti imacédula.

<sup>19</sup> A máriagyüdi vendégeknyvből.



1. ábra. A különböző szövegtípusok aránya az egyes kegyhelyek vendégekönyveiben



2. ábra. A vendégekönyvekben leggyakrabban előforduló intenciók gyakoriságuk sorrendjében

A bejegyzések témáinak áttekintése azt jelzi, hogy az egykor tradicionálisnak mondható intenciók (gyógyíthatatlan testi sérülés, természeti csapás, háború, szerencsétlenség, baleset stb.)<sup>20</sup> háttérbe szorultak, és a tematikai súlypontok máshová helyeződtek. Általánosságban is megfogalmazható, hogy megnövekedett azoknak a szükséghelyzeteknek a száma, amelyekben a transzcendenshez fordulnak segítségért. A külső, egzisztenciális vészhelyzeteket hétköznapi problémák egész sora váltotta fel: munkanélküliség, hitel, válás, tanulás, vizsga, lakáshelyzet stb. A szükséghelyzetek súlyozását a mindenkori szociális, gazdasági, kulturális és történelmi szituáció, valamint a feljegyzők életkora befolyásolja.

A tematikában tapasztalható sokszínűség a szövegek formai jegyeiben is megmutatkozik. A nagyon személyes, szinte baráti hangvételi, a hétköznapi nyelvhasználatot idéző szóhasználat mellett olvashatóak bennük irodalmi idézetek, a hivatalos és ponyvairodalomból ismert vallásos szövegekből vett átvételek és néhány szavas sematikus formulák is.

<sup>20</sup> Tüskés Gábor a barokk kori búcsújárásokról írt könyvében korabeli mirákulumok adataival is kimutatja ezeknek az intencióknak a gyakoriságát. Bővebben lásd: TÜSKÉS 1993: 228–246.

*Nem vagyok rendszeres templomba járó, csak karácsonykor, de néha amikor úgy érzem betekintek a helyre, ahol valahogy megkönnyebbülök. Negyven éve nem látott rokonaimat látogattuk meg Édesapámmal és ez alkalomból jöttem be ide!*

*Imádkozni szoktam és bízom, hogy VAGY! Egészséget és Minden jót adj Mindenkinek és a rokonaimnak és családomnak, nővéreimnek, Apukámnak.*

*Éljenek sokáig.*

*Köszönöm!*

*Név*

*Oh Mária Isten Anyja Énnem is jó Anyám, örömben Bánatomban, Jó s bal sorsban csak azt zengem:*

*„Üdvözlégy Szűz Mária”*

*Máriakálmok*

*1949. VIII. 16.<sup>21</sup>*

*Szűz anyánk továbbra is segíts.*

*Névsor<sup>22</sup>*

Talán ez a néhány példa is jelzi, hogy a tartalmi és formai sokszínűség stílusosan is sokszínűséghez vezet ezekben a szövegekben. Egyszerre jelenik meg bennük a fennkölt magasztosság és a hétköznapi beszéd oldottsága.

A vendégek könyvek, illetve a bennük megnyilvánuló imádkozási gyakorlat egyre növekvő népszerűségének megértéséhez elengedhetetlen e könyvek funkcionális szerepének meghatározása. A könyvek olvasása és „szerzőik” megszólaltatása után világossá vált, hogy a szakrális jellegű vendégek könyvek funkcionálisan nagyon heterogén szerepet töltenek be.

1. Dokumentálják, és ezzel örökké teszik a zarándoklatot és magát a zarándokot. A könyvek ilyesfajta használata különösen a kegyhelyre turistaként érkezőknél kap szerepet. Ők általában nem rendelkeznek azzal a felkészültséggel, amelyet a kegyhelyen való kultuszgyakorlatok megkívánnak, így a vendégek könyvet eredeti funkciójában használják. Figyelemre méltó, hogy a kegyhelyek gondozói számára is ez a legfőbb rendeltetése ezeknek a könyveknek.

2. Speciális fórumát nyújtják az egyéni, spontán imának. Bennük a transzcendenssel való kapcsolattartás kétféleképpen nyilvánul meg: egyrészt az írásban rögzített ima formájában, másrészt a leírás, a beírás cselekménye által. Az írás, amely az imák, mindekelőtt a személyes imák esetében speciális kommunikációs csatornának számít, mindkét esetben fontos szerepet kap. Tárgyasítja az imát, amely biztosítéka a természetfeletti erővel való kapcsolat megteremtésének, fenntartásának és megerősítésének. Rögzíti és állandósítja is az imát, amelyhez sokan nagyobb nyomatókat és hatékonyságot társítanak. Ezáltal a szóbeli imában kifejezésre jutó performatív funkciókat az írás tovább erősíti. Maga a beírás is bírhat jelentéssel. Részévé válhat, és láthatóan egyre gyakrabban részévé is válik a kegyeszobor előtti hódolat rítusának. Itt nem az információk átadása kerül a kö-

<sup>21</sup> A máriakálmoki vendégek könyvből. A bejegyzés szövege egy kedvelt népének.

<sup>22</sup> Az egyházasbást-vecseklői 3. füzetből.

zép pontba, hanem a szövegek non-textuális funkciói: a kapcsolatfelvétel, a felszólítás és a felhívás aktusa. Ennek révén a kommunikációt kezdeményező egyén lényegi változáson megy keresztül, és ezzel a kapcsolatfelvétel már elérte célját. Így válnak ezek a szövegek autokommunikatívá.<sup>23</sup>

3. Ez az autokommunikatív szemlélet adhat magyarázatot a könyvek terápiás jellegű funkcióira is. Itt a könyvek, a beírás lelki megkönnyebbülést, vigaszt, megerősítést adó hatását kell megemlíteni.

4. Egy virtuális közösség kialakulása is megragadható a könyvekben. Tagjai leírt szavaik révén egy diskurzus részévé válnak, amelyben erősítik és buzdítják egymást. Ezáltal legitimálódik a kegyhely és az itt megtapasztalható különös kegyelem léte is.

5. Az értelmezési lehetőségek között elvetettem azt a többek által képviselt vélekedést,<sup>24</sup> amely szerint a szekularizáció folyamata elvallástalanította az írásos devóció most bemutatott gyakorlatát. Tény, hogy a hagyományos ájtatossági gyakorlatok és formák változtak, de ez természetes velejárója az emberi egzisztenciában adódó kihívások folyamatos változásának. A kihívásokra adható válaszok között ma is a vallás az egyik legfontosabb. A ma embere éppúgy vágyik a csodára, a megmagyarázhatatlan megmagyarázására, mint elődeink. Kialakítja újabb és újabb rítusait, amelyekben régi hagyományokhoz is visszanyúl, de hozzájuk napjaink eszközeit és kifejezési formáit használja fel.

Figyelemre méltónak tartom, hogy mindezek a fent felsorolt funkciók jól leképezik a kegyhelyek látogatásának három alapvető funkcióját:<sup>25</sup>

1. praktikus ok: testi-lelki egészség – a testi-lelki gyógyulás vágyának kommunikációja;
2. lelki-aszketikus ok: találkozni Istennel, jobb emberre válni, Máriát tisztelni – autokommunikáció, terápiás hatások, közösséggé válás dimenziói;
3. világi vagy nem vallási motiváció: turizmus, kuriózumok keresése – profán vendégkönyvként való használat.

A szakrális jellegű vendégkönyvek ezen sajátosságainak számbavétele után úgy vélem, nem tekinthetünk el a templomi vendégkönyvekben megvalósuló írásos ájtatosság definiálásától. A könyveket olyan fórumnak tekinthetjük, amely lehetőséget teremt a szent helyen való írásos megnyilvánulásra, a transzcendenssel való kommunikációra. Ez a megnyilatkozás sem tartalmi, sem formai, sem stílári szempontból nem formalizált, ezért a profán és szakrális elemek sajátos keveredését mutatja. Ez a minden téren megmutatkozó kötetlenség lehetőséget teremt arra, hogy a vallásos hitvallás mellett egyéb célokat is betöltsön, és egy sokkal szélesebb körű használatot eredményezzen (a zárandok és a zárándoklat megőrkítése, imamanifesztáció, rítus, autokommunikáció, lelki vigasz elnyerése, közösségi érzés felkeltése). Ennek a nagyon tágra értelmezhető használatnak köszönhető, hogy nagyon széles azoknak a köre, akik élnek/élhetnek ezzel a kegytemplomokban felkínált lehetőséggel.

Miközben azt vizsgáltam, milyen sajátosságokkal rendelkezik, mennyiben módosul az egyéni ima, ha leírásra kerül, már tapasztalhattam (amint erre utaltam is), hogy a közeljövő-

<sup>23</sup> LOTMAN 1991: 16–43.

<sup>24</sup> KROMER 1996: 95–115; SCHMIED 1997: 134–136; NIKITSCH 1990: 201.

<sup>25</sup> Pusztai Bertalan Giurati, Myers, Donach és az amerikai Belleville kérdőíves vizsgálatai alapján jelölte ki a kegyhelyek felkeresésének e három funkcióját. Lásd: PUSZTAI 1998: 17.



ben további változások várhatók. A fohászok egyre gyakrabban bukkannak fel elektronikus íráshordozókon, a kézírást az elektronikus írás váltja fel, a valós szakrális tereket a virtuális templomok világa. Mindezek a változások kijelölik az írásbeli imádkozás változásának és egyben a téma kutatásának egy lehetséges további irányát is.

## IRODALOM

BARNA, Gábor

2003: „Ich bedanke mich für meine Gesundheit“. Gästebücher in einem Krankenhaus. In: BARNA, Gábor (Hrsg.), *Ritualisierung, Zeit, Kommunikation*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 43–51.

HEGEDŰS Rita

2000: *A vallásosság alakulása Magyarországon a kilencvenes évek kutatásainak tükrében*. Phd-dolgozat.

HEIM, Walter

1961: *Briefe zum Himmel. Die Grabbriefe an Mutter M. Theresia Scherer in Ingenbohl. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde der Gegenwart*. Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde 40. Basel: Krebs Verlagsbuchhandlung AG.

KROMER, Hardy

1996: *Adressat: Gott. Das Anliegenbuch von St. Martin in Tauberbischofsheim. Eine Fallstudie zur schriftlichen Devotion*. Studien & Materialien des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen 17. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde E. V.

LINGENS, Peter

2003/2004: Anliegenbücher in Kirchen, Wallfahrtsorten und im Internet. Ein Bericht über Forschungsstand, die aktuelle Situation und den Quellenwert der Gattung. In: COX, Heinrich Leonhard–HAVERKAMP, D. M. (Hrsg.), *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde. Aspekte religiöser Kultur 35*. Bonn: Rheinische Vereinigung für Volkskunde, 119–245.

LOTMAN, Jurij

1991: A kommunikáció kétféle modellje a kultúra rendszerében. In: KOVÁCS Árpád–V. GILBERT Edit (szerk.), *Kultúra, szöveg, narráció. Orosz elméletirők tanulmányai. In honorem Jurij Lotman*. Pécs: Janus Pannonius Egyetemi Kiadó, 16–43.

NIKITSCH, Herbert

1990: Schreiben und Glauben. Anliegenbücher als Beispiel moderner Volksreligiosität. In: EBERHARDT, Helmut–HÖRANDER, Edit–PÖTTLER, Burkhardt (Hrsg.), *Volksfrömmigkeit. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1989 in Graz*. Wien: Österreichischer Fachverband für Volkskunde, 191–201.

PONISCH, Gabriele

2003: „Vessel-Rituality” – Cselekmény és élmény a jelenkori zarándoklatokon. In: BRUNNER, Walter–EBERHARDT, Helmut–FAZEKAS, István–GÁLFFY, Zsuzsanna–HAMMER-LUCA, Elke–HEGEDŰS, András (szerk.), *Mariazell és Magyarország: 650 év vallási kapcsolatai. A „Magna Mater Austriae et Magna Domina Hungarorum” nemzetközi konferencia előadásai*. Stigonium Antiquum VI. Esztergom–Graz: Esztergom-Budapesti Főegyházmegye, 197–204.

PUSZTAI Bertalan

1998: Vallás és turizmus. In: FEJŐS Zoltán (szerk.), *A turizmus mint kulturális rendszer*. Budapest: Néprajzi Múzeum, 13–23.

SCHMIED, Gerhard

1997: „Lieber Gott, gütigste Frau...“. Eine empirische Untersuchung von Fürbittbüchern. In: N. EBERTZ, Michael (Hrsg.), *Passagen & Transendenzen*. Studien zur Materialien Religions- und Kultursoziologie. Band 4. Universitätsverlag Konstanz.

TÖSKÉS Gábor

1993: *Bűcsűjárás a barokk kori Magyarországon*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

VASS Erika

2010: *A bűcsű és a bűcsűjárás mint rituális dráma*. Szeged: Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára, Lexika Kiadó.

# NAPJAINK ÜNNEPKULTÚRÁJA. NEMZETI ÉS KALENDÁRIS ÜNNEPEINK EMLÉKEZŐ RÍTUSAI\*

BARNA Gábor

SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék

6722 Szeged, Egyetem u. 2.

E-mail: barna@hung.u-szeged.hu

**Kivonat:** A hagyományos rituális év, amelyet évszázadokon keresztül egyfelől a keresztény ünnepek határoztak meg, másfelől pedig az egyéni, a családi és a helyi közösségi ünnepek, 1945 és 1956 között, a szocialista/kommunista évek alatt gyors változásoknak esett áldozatul. Az új ideológiának és hatalmi körülményeknek megfelelően egy teljesen új szerkezetű rituális évet hoztak létre, amelyet szocialista rituális évnék neveztek. Ezen már az 1956-os forradalom után bevezettek bizonyos változtatásokat. A keresztény ünnepek egy részét (karácsony, húsvét) ismét elismerték. A szocialista periódus a maga szocialista ünnepeivel mindazonáltal 45 évig tartott, amikor az 1989/1990-es politikai változások ebben is változásokat hoztak. Az 1990-es első szabad parlamenti választások után az első demokratikus parlament és kormány részben helyreállította Magyarországon a hagyományos keresztény rituális évet. A karácsony azonban teljesen kommercializálódott. A nagyon erősen szekularizálódott társadalom ismét elfogadta a pünkösdt és néhány Mária-ünnepet. Új nemzeti ünnepek keletkeztek, mindenekelőtt az 1956-os forradalom ünnepe, amely a korábbi szocialista időszakban alternatív ünnep volt. A korábban meghatározó keresztény szemlélet mellett a pluralista társadalomban számos más világlátás is megjelent a maga ünnepeivel

**Kulcsszavak:** ünnep, emlékezet, hatalom, szocializmus, kereszténység, nemzeti és helyi ünnepek, az ünnepek társadalmi szerepe, az emlékezés rítusai

## AZ ÜNNEP

Az ünnepek a rend és az állandóság érzését hozzák mindennapjainkba és a világba.<sup>1</sup> Az ünnep legfontosabb társadalmi és kulturális szerepe, hogy rendezi az időt, és biztosítja a rendet.<sup>2</sup> Az emberek mindig különleges alkalmából ünnepelnek: emlékeznek valamire, vagy reménykednek valamiben.<sup>3</sup> Az ünnep jelenné változtatja a múltat. A múlthoz való viszony formálja az emlékező csoport azonosságát. Az emlékezés a saját történelemre,

\* A kutatást az OTKA K68325 számú pályázata támogatta.

<sup>1</sup> BÁLINT 1943.

<sup>2</sup> LEACH 2000: 101.

<sup>3</sup> NYÍRI 1975: 140–141.

hitre, vallásra, illetve ennek jelenbe hozása formálja az azonosságtudatot. A kollektív identitást gyakran nem a mindennapi, hanem az ünnepi, szertartásos kommunikációval fejezzük ki.<sup>4</sup> Az ünnep egyetértés a világgal: minden, ami van, jó, és jól van úgy, ahogy van.<sup>5</sup>

Andreas Bimmer német folklorista két csoportra osztotta az ünnepeket: közösségi és egyéni ünnepekre.<sup>6</sup>

Közösségi ünnepek*	Egyéni ünnepek
Nemzeti ünnep	
Helyi és regionális ünnepek a) ismétlődő regionális napok b) tartomány- vagy városalapításra emlékező ünnepnapok	
A munka ünnepei	Gyári ünnepek
Kalendáriumi ünnepek	Kalendáriumi ünnepek (a családban, társaságban stb.)
Az egyházi év ünnepei	Az egyházi év ünnepei (a családban)
Évfordulók	Évfordulók
Helyi ünnepek a) falunap, templombúcsú, lövészünnepek, találkozók b) városi ünnepek c) városrészi ünnepek	Formális és informális csoportok ünnepei a) egyesületi ünnepek (ha az egyesület nem szervez nyilvános ünnepet) b) családi ünnepek c) ünnepek barátok és ismerősök között

\* Vannak egybeesések a táblázatban, és a két oszlop elemei kiegészítik egymást.

Karácsony, húsvét és pünkösd a legnagyobb egyházi ünnepeink. Ez a felsorolás nemcsak az ünnepek időrendjét mutatja, hanem a vallásgyakorlásban elfoglalt helyüket és fontosságukat is jelzi. Más szavakkal: karácsony lett a legnagyobb ünnepünk, ezt követi a húsvét, amelynek jelentőségét a karácsony háttérbe szorította, pünkösdöt pedig alig tartjuk számon. Nem volt ez mindig így. A korai kereszténységben eleinte csak a feltámadás ünnepét, húsvétot ünnepelték. Karácsony csak a 4. század végétől lett ünnep. Teológiaiilag pedig máig húsvét a legnagyobb keresztény ünnep. Húsvét fontosságának csökkenését, a karácsony jelentőségének növekedését a mindennapi vallásgyakorlásban a szakkutatás még nem vizsgálta kielégítően.

Az egyházi ünnepek megünlésének ma számtalan különböző módja figyelhető meg a magyar társadalomban. Az ünneplő ember kilép a mindennapok világából, az idő megszokott folyásából, kilép létének térbeli és időbeli határai közül. Az ünnep megünlése sokirányú kapcsolatokat teremt, relativizálja a munka és a mindennapok világát.<sup>7</sup> Az ünnep kivételes idő, amikor örülünk az élet egészének, mert örülünk annak egy részének.

Az ünnepeknek napjaink posztmodern világában és komplex társadalmában is fontos szerep jut: az ünnep biztosítja a formális (szabályozó, alakító) tudást a csoporton és a tár-

<sup>4</sup> BARNÁ 2006: 259.

<sup>5</sup> NYÍRI 1975: 139.

<sup>6</sup> BIMMER 1977: 40.

<sup>7</sup> NYÍRI 1975: 140.

sadalmon belül. Az ünnep lehetővé teszi az egyén számára, hogy azonosuljon önmagával. Az ünnep ismétlődése lerombolja a határokat a „volt” és a „van”, azaz a múlt és a jelen között.<sup>8</sup> Az ünnep egyesíti a létezés két idősíkját: az ünnep vertikális idejét és a minden napok horizontális idejét.<sup>9</sup>

## ÜNNEP, EMLÉKEZET, HATALOM

Az ünnep összeköti a múltat, a jelent és a jövőt, értelmet ad az emberi életnek. Az ünneplő ember összeköti a múltat a jövővel, tudomásul véve az idő rejtett dimenzióit is.<sup>10</sup> Az ünnep történelemként jelenik meg az időkben.<sup>11</sup>

Egészen mostanáig a múlt nem egy sajátos történeti kutatási érdeklődés tárgya volt, hanem a fennálló rendszer tartóoszlopa, amely rögzíti, legitimálja és megerősíti, vagy éppen kibékíti és megváltoztatja az adott viszonyokat.<sup>12</sup>

Ünnepi rendünk az emlékezés különböző alkalmait rendezi és szervezi egésszé. Nyilvánvaló, hogy az az ünnepi rend a leghatékonyabb, amely ezeket az összetevőket egésszé szervezi, még hozzá egy nagyjából azonos világnézet alapján. Jó esetben az ünnepi rend elemei között a lehető legkisebb diszkrépancia van, a társadalom szélesebb rétegei vagy egésze elfogadja és átveszi, követi. Napjaink pluralista nemzetállamaiban azonban ritkán tapasztaljuk ezt.

Az adott hatalom meghatározó érdekei, törekvései mindig világosan visszatükröződnek az ünnepi rendben, amely az emlékezet rögzítője az időkben. Maga a hatalom egyike az emlékezet meghatározóinak. Az állami ünnep alkalmat és lehetőséget teremt az állampolgárok, az egyének és a politikai hatalom kapcsolatának erősítésére. Az államszervezet ugyanis nemcsak egy adminisztratív intézmény, hanem a hatalomgyakorlás megjelenési formája is. Egy állam ünnepkultúrája megmutatja, hogy a hatalom milyen célokat állít a közösség elé. Egy adott kormányzat politikai kultúrája szintén megfigyelhető az ünnepekben. (Hogyan bírja ünneplésre az embereket, mely ünnepeket teszi kötelezővé.) Megfigyelhetjük, hogy a politikai vezetés képes-e érzelmi és intellektuális közösséget kialakítani a polgárokkal való együttgondolkodásban az ünnep kultúráján keresztül.<sup>13</sup> Ezt kiválóan illusztrálják az ünnepekben bekövetkezett változások Magyarországon a 20. században, az állami és a vallási/egyházi ünnepek versengése és konfliktusai.

## A 20. SZÁZAD ELSŐ FELÉNEK ÜNNEPEI

A 20. század első felének Magyarországon az ünnepek rendje nagymértékben egybeesett az európai katolikus ünnepek rendjével. Ez egy többretegű rendszer volt, amelyet az állami, nemzeti, egyházi, gazdasági, természeti, egyéni, közösségi és foglalkozási össze-

<sup>8</sup> ASSMANN 2000: 193.

<sup>9</sup> ASSMANN 2000: 194.

<sup>10</sup> NYÍRI 1975: 143.

<sup>11</sup> ELIADE 1996: 103–105; VÁRNAGY 1993: 356.

<sup>12</sup> RÜSEN 1999: 42.

<sup>13</sup> ALDRIDGE 2008: 142.

tevők határoztak meg.<sup>14</sup> Ebben az állandósult rendszerben egészen az 1948. évi kommunista hatalomátvételig nem történt nagyobb változás. A kommunisták első lépésként a katolikus ünnepeket zárták ki a nyilvános, munkaszüneti nappal elismert közösségi ünnepek köréből (1947-ben a szeplőtelen fogantatást, 1948-ban Gyertyaszentelő Boldogasszonyt, Nagyboldogasszonyt és Kisasszony ünnepét), majd 1949-ben megszüntettek néhány közös keresztény ünnepet (vízkereszt, áldozócsüdtörők, Péter–Pál). Egyetlen régi (keresztény) ünnepként újév napja maradt meg. 1953-ban húsvét hétfőt törölték az ünnepek sorából. Karácsony másodnapja, majd pünkösd másodnapja 1954-ben került le a munkaszüneti napok listájáról. (Karácsony és húsvét második napját ünnepként csak az 1956-os forradalom után állították vissza.) Ezekkel a változásokkal egyidejűleg az említett évszázados ünnepeket is átértelmezték: karácsony „fenyőünnep” lett, Mikulás „Télapó”. Augusztus 20., Szent István napja korábban állami és egyházi ünnep is volt. Ez a nap az új rendszerben az új kenyér és a szocialista alkotmány ünnepe lett. A kommunisták az első magyar szent király és az államalapítás, az állami adminisztráció ünnepét az új kenyér és az 1949-ben bevezetett szocialista alkotmány ünnepévé tették.

A korábbi évtizedekben bevezetett nemzeti ünnepek is hasonló sorsra jutottak. Magyar és nemzeti, patrióta jellegük nem fért össze a szocialista internacionalizmus eszméjével. Március 15. a polgári forradalom és a Habsburg-ellenes 1848/1849-es szabadságharc emlékünnepé maradt. Hivatalos ünneppé csak 1927-ben vált, és továbbra is nemzeti ünnepnek nevezték. 1951 után már nem volt munkaszüneti nap. A proletárdiktatúra államában egy idegen hatalom elleni nemzeti felkelés nem volt összeegyeztethető a szovjetbarát érzelmekkel. Az erős ellenállás a tilalommal szemben az 1956-os forradalomban is megmutatkozott: 1848 márciusának szimbólumai (piros–fehér–zöld lobogó vs. vörös zászló, Kossuth-címer vs. szocialista címer) nagy mozgósító erővel bírtak a forradalom alatt, ugyanígy a forradalom leverését követő időkben, vagy akár napjainkban is.

A régi ünnepek helyébe az új hatalom új ünnepeket vezetett be, amelyek saját ideológiáját reprezentálták. A minta a Szovjetunió volt, amely tudatos politikai cselekvés révén nagy hangsúlyt helyezett rítusrendszerére. A kommunista rendszer a racionalizmusra, materializmusra, ateizmusra és arra a feltételezésre épült, hogy a tudomány mielőbb győzedelmeskedik a vallás fölött. Az új ünnepei rítusok többségét ugyanakkor vallási rítusok pótlásaként, helyettesítéseként alkották meg.<sup>15</sup> A rendszer részei a következők voltak: kalendáriumi ünnepek, az átmenet ünnepei, tömegfelvonulások, a vezetők (személyi) kultusza, szekuláris zárándoklatok helyei.<sup>16</sup> Christel Lane szerint ez már politikai vallás volt.<sup>17</sup>

A kommunista párt és az állam nagyszámú foglalkozási vagy társadalmi „rétegünnepel” helyettesítette a korábbi keresztény ünnepeket. Közöttük említhető a nőnap (március 8.), a néphadsereg napja (szeptember 28.), a gyermeknap, a pedagógusnap, a vasutasok napja, a bányásznap stb.

A szovjet mintát követve a családi élet is átpolitizálódott. Élénk propaganda kezdődött az egyházi vonatkozású ünnepek ellen. A keresztelő helyett bevezették a névadó ünnepséget, a templomi esküvő helyett a polgári házasságkötést, a temetésen pedig a pap és

<sup>14</sup> BALINT 1943.

<sup>15</sup> ALDRIDGE 2008: 153.

<sup>16</sup> ALDRIDGE 2008: 153–157.

<sup>17</sup> Idézi: ALDRIDGE 2008: 157.

a kántor helyett iskolai vagy gyári kórus énekelt. Haladónak lenni egyet jelentett az egyház- és vallásellenességgel. A hatalom könyörtelen fellépése a vallással és a nemzeti/patrióta ünnepekkel szemben jelzi, hogy miben látta a szocialista ideológia legfőbb ellenfeleit.<sup>18</sup>

Az 1956-os forradalom után, a politikai enyhülés éveiben bizonyos könnyítéseket vezettek be: húsvét hétfő és karácsony második napja például ismét munkaszüneti nap lett. Március 15., a nemzeti ünnep, a „legveszélyesebb” ünnep viszont csak iskolaszüneti nap lett. Az állam munkaszüneti napként elismerte újév napját, húsvét hétfőt, április 4-ét, május 1-jét és augusztus 20-át. 1969-ben március 21-ét, a rövid életű proletárdiktatúra, az 1919-es Tanácsköztársaság emléknapját is beemelték az ünnepi rendbe. A szándék az volt, hogy március 15., március 21. és április 4. összekapcsolásával létrehozzák az úgynevezett Forradalmi Ifjúsági Napokat, ezáltal is csökkentve március 15. szerepét.

### Ünnepi kalendárium Magyarországon 1945–1989

Dátum	Név	Munkaszüneti nap	Megjegyzések
január 1.	újév	igen	
március 8.	nemzetközi nőnap	nem	
március 15.	az 1848-as forradalom emlékűnepe	nem	nemzeti ünnep, de munkanap; 1956 után tanítási szünet, kötelező iskolai foglalkozással
március 21.	a Tanácsköztársaság ünnepe	nem	1969-től bevezetve
április 4.	a felszabadulás ünnepe	igen	1950-től
május 1.	a munka ünnepe	igen	1949-től
augusztus 20.	az államalapítás ünnepe	igen	állami ünnep, az új kenyér ünnepe és az 1949-es (kommunista) alkotmány ünnepe
szeptember 29.	a Néphadsereg napja	nem	a magyar seregek győzelme az osztrák erők fölött Pákozdnál 1848-ban
október 6.	az aradi mártírok emléknapja	nem	a nemzeti gyász napja, a középiskolákban kötelező megemlékezésekkel
november 7.	a nagy októberi szocialista forradalom ünnepe	igen	1955-től munkaszüneti nap (csak 1956. november 7. volt munkanap)
december 25–26.	karácsony	igen nem	1950 és 1956 között fenyőünnep

A magyarok többsége nem tudott azonosulni a politikai hatalom által bevezetett szocialista ünnepekkel. Ez jól megfigyelhető volt az 1970-es években március 15. és október 23. alternatív megünneplése kapcsán, illetve azoknál a tüntetéseknél, amelyeket a szocialista hatóságok brutálisan levertek. Egyedül a nőnap és a piknikszerű május 1. lett elfogadott és népszerű. Ugyanakkor ez a körülmény mindkét ünnepi rendet erodálta: az emberek

<sup>18</sup> ALDRIDGE 2008: 152–153.

visszaautasították a szocialista ünnepi rendet, de nem tudták megőrizni a hagyományosat, amely így – a szekularizációval párhuzamosan – kikopott az életükből, marginalizálódott, és részben elfelejtődött.

Az 1989/1990-es politikai rendszerváltás után új ünnepi rend jött létre. A szocialista és kommunista tartalmú ünnepek eltűntek, megerősödtek a nemzeti ünnepek, illetve a részben már szekularizálódott egyházi ünnepek. Új ünnepek is keletkeztek. Különleges hangsúlyt kapott március 15., augusztus 20. és október 23., amelyek korábban alternatív megemlékezések alkalmai voltak. Az állam és az egyház szétválasztása miatt az állam nem tolerálja az egyházi ünnepeket, de a hagyomány alapján munkaszüneti napként elfogadja a karácsonyt, húsvétot, pünkösdöt és mindenszentek napját. Ezek az ünnepek vesztettek vallási és felekezeti jellegükből, és jórészt szekularizálódott, kommercializálódott ünnepek lettek.<sup>19</sup> Ez különösen szembevetendő a karácsonyt megelőző vásárlási alkalmakon, a bronz-, ezüst- és aranyvásárnapokon. Mindenszentek ünnepének munkaszüneti nappá nyilvánítása megkönnyíti az elődök emlékének ápolását. Az elmúlt évtizedekben ez a nap sokat veszített katolikus jellegéből (gyertyagyújtás a temetői sírokon), és felekezetek fölötti ünnepévé vált. A katolikus egyház azonban több ünnepét (áldozócsütörtök, úrnapja) csak az ünnepet követő vasárnap tudja megtartani. (Közép-Európa több országában mindkettő munkaszüneti nap.)

A 2010-es áprilisi választások után, amikor a konzervatív jobboldal kétharmaddal került kormányra, bizonyos nemzeti/patrióta jellegű ünnepek bekerültek a munkaszüneti napok sorába: ilyen például június 4., az 1920-as trianoni békediktátum napja, amelyet „a nemzeti összetartozás napjává” nyilvánítottak.

#### Az új ünnepi kalendárium Magyarországon

Dátum	Név	Munkaszüneti nap	Megjegyzések
január 1.	újév	igen	
február 1.	a köztársaság napja	nem	
február 25.	a kommunista diktatúra áldozatainak emléknapja	nem	megemlékezések a középiskolákban
március 15.	az 1848-as forradalom ünnepe	igen	nemzeti ünnep, 1989-től munkaszüneti nap, 1990-től hivatalos állami ünnep
	húsvét	igen	vasárnap és a következő hétfő
április 16.	a holocaust áldozatainak emléknapja	nem	2001-től megemlékezések a középiskolákban
május 1.	a munka ünnepe	igen	1949-től
	pünkösd	igen	vasárnap és hétfő 1994-től
június 4.	a nemzeti összetartozás napja	nem	a trianoni békediktátum aláírásának emléknapja

<sup>19</sup> DeCHANT 2009.

Dátum	Név	Munkaszüneti nap	Megjegyzések
június 19.	a magyar függetlenség napja	nem	1991-től, miután a Vörös Hadsereg elhagyta Magyarországot
augusztus 20.	az államalapítás ünnepe	igen	nemzeti és állami ünnep, az új kenyér és az 1949-es (kommunista) alkotmány ünnepe
október 6.	az aradi mártírok napja	nem	a nemzeti gyász napja, megemlékezések a középiskolákban
október 23.	az 1956-os októberi forradalom ünnepe, a 3. magyar köztársaság kikiáltásának napja	igen	nemzeti ünnep
november 1.	mindenszentek	igen	
december 25–26.	karácsony	igen	

## IRODALOM

ALDRIDGE, Alan

2008: *Religion in the Contemporary World. A Sociological Introduction*. Cambridge: Polity Press.

ASSMANN, Jan

2000: *Zitathaftes Leben. Thomas Mann und die Phänomenologie der kulturellen Erinnerung*. In: *Religion und kulturelles Gedächtnis*. München: Verlag C. H. Beck, 185–209.

BÁLINT Sándor

1943: A parasztélet rendje. In: BARTUCZ Lajos (szerk.): *A magyar nép*. Budapest, 201–248.

BARNA Gábor (szerk.)

2006: *1956 – Emlékezés és emlékezet*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 17. Szeged.

BIMMER, Andreas

1977: Typisierung gegenwärtiger Feste. *Blätter für Volkskunde* 1977. 4., 38–48.

DECHANT, Dell

2009: *The Sacred Santa. Religious Dimensions of Consumer Culture*. Cleveland: The Pilgrim Press.

ELIADE, Mircea

1996: *A szent és a profán*. Budapest: Európa, 61–106.

LEACH, Edmund

2000: Két tanulmány az idő ábrázolásához. In: FEJŐS Zoltán (szerk.): *Az idő antropológiája*. Budapest: Osiris, 85–103.

NYÍRI Tamás

1975: Homo festivus. In: SZENNAY András (szerk.): *Régi és új a liturgia világából*. Prof. Radó Polikárp OSB 1899–1974 emlékének. Budapest, 138–163.

RÜSEN, Jörn

1999: A történelem retorikája. In: THOMKA Beáta (szerk.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. n. p. 39–50.

VÁRNAGY Antal

1993: *Liturgia*. Budapest: Lámpás Kiadó.





# „NA, HOZTÁL ÚJ DALT?” A KATOLIKUS KÖNNYŰZENE SZEREPE MAGYARORSZÁGON<sup>1</sup>

POVEDÁK Kinga

Szegedi Tudományegyetem Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék

6722 Szeged, Egyetem u. 2.

E-mail: povedakkinga@gmail.com

**Kivonat:** A keresztény könnyűzene az 1960-as években, a szocializmus időszakában jelent meg Magyarországon, amikor a vallás és a rock and roll a megtűrt jelenségek sorába tartozott. Ennek következtében a kettő érintkezéséből a „keresztény könnyűzenét” sem nézték jó szemmel. A keresztény könnyűzene sokak számára többletjelentéssel bírt, és a rendszerrel való szembenállás üzenetét is hordozta. A keresztény könnyűzene azonban mind a politika, mind a katolikus egyház szempontjából ellenkultúraként működött, azaz kétszeresen is alternatív irányzatnak számított. Jelen tanulmány a keresztény könnyűzenét hallgatók tapasztalatait és e zenei stílusnak „megélt vallásosságukra” gyakorolt hatását vizsgálja.

**Kulcsszavak:** katolikus könnyűzene, megélt vallásosság, fiatalok vallásossága, vallás és modernizáció

## 1. BEVEZETÉS

Jól ismert tény, hogy a kultúra változásával együtt a vallásosság is átalakul. Ez a megállapítás fokozottan igaz a kortárs folyamatokra, ahol az infokommunikációs forradalom hatásai folyamatosan jelennek meg a megélt vallásosság keretein belül. Az új technikai környezet hatással van a közösségek képződésére (pl. virtuális közösségek kialakulása), a rítusok gyakorlására (pl. motoros zárandoklatok, átalakuló egyházi zene), gyakorlatilag a komplex megélt vallásosságra. Ez a fajta megélt vallásosság mindig is szinkretikus jelenség volt.<sup>2</sup> A tétéles vallási tanítások mellett magába olvasztott különféle hiedelmeket, ám míg a középkorban a kereszténység tanításai mellett a „pogány kor” örökségét fedezhetjük fel a népi vallásosság keretein belül, addig napjainkban a tömegkultúra jellemzői olvad-

<sup>1</sup> A kutatás az OTKA NK 81502 és 68325 „Vallások, határok, kölcsönhatások” című pályázatának támogatásával készült.

<sup>2</sup> Erről lásd Leonard Norman Primiano szócikkeit: BRUNVALD 1996: 620–621; PRIMIANO 1995.

nak fel benne. Minden technikai változás és átalakulás közül talán a leghangsúlyosabb a tömegmédia behatolása a vallási szférába. Ahogyan Hoover megfogalmazta: „Az elmúlt korokhoz képest napjainkra a vallás sokkal inkább egy nyilvános, kommodifikált, terápiás célokat is szolgáló cselekvéssorozattá vált. Ezzel párhuzamosan a médiumok (mozi, rádió, televízió, nyomtatott és elektronikus média stb.) együttesen egy olyan »világot« alkotnak, melyben megtalálhatók az egyének számára fontos spirituális, transzcendens és mély tartalommal bíró jelenségek. Ennek eredményeként a média és a vallás már nem egymástól független intézményekként léteznek, hanem sokkal inkább egymáshoz közelítő entitások, melyek együttesen a »hétköznapi megélt valóság« szintjén jelennek meg.»<sup>3</sup>

A tömegmédiák megjelenésével azonban nem csupán a technikai körülmények változtak meg, hanem a fogyasztói civilizáció ethosza is rohamosan terjedt, jelentősen befolyásolva a hívő emberek világmépét, gondolkodásmódját. „A fogyasztói társadalom egy átalakító rendszer: alakít minket és a viselkedésünket. Ugyanakkor információs rendszer is: megmondja, milyenek legyünk, és elmondja azt is, milyen legyen a világmépünk. Hatása életünk minden egyes mozzanatában jelen van, és minden egyes mozzanat visszhangozza és tükrözi a többi.”<sup>4</sup> Emiatt gyakorlatilag egyfajta szinkretizmusról beszélhetünk, hiszen az új kommunikációs csatorna megjelenése részben megváltoztatta az azon keresztül továbbított üzenet tartalmát is, igazolva ezzel Marshall McLuhan „technológiai determinizmus” elméletét.<sup>5</sup> A római katolikus egyház esetében a második vatikáni zsinat e változások miatt is igyekezett reformokat véghezvinni, amelyek alapján az egyház az idők jeleinek értelmezőjeként, a modernitás útítársaként és a modernitás mintegy partnereként jelenik meg. Az egyház már nem elítélte a modernitást, hanem az „aggiornamento” kulcsszó jegyében megpróbálta közelíteni önmagát a modern időkhöz, adaptálni a katolicizmust a modernitáshoz.<sup>6</sup>

A vatikáni zsinattal megkezdett liberalizáció azonban ambivalens reakciókat és növekvő belső feszültségeket eredményezett. Míg egyesek az új generációk, új technikai-

<sup>3</sup> HOOVER 2002: 2.

<sup>4</sup> KAVANAUGH 2003: 23.

<sup>5</sup> Marshall McLuhan 1962-ben jelentette meg „A Gutenberg-galaxis” című művét. A McLuhan-féle technológiai determinizmusnak talán több bírálója akadt, mint követője. Vizsgálatai eredményeképpen fogalmazta meg műve első fejezetében (MCLUHAN 1964: 23–35) sokat idézett megállapítását („The Medium is the Message”), amely alatt azt értette, hogy a médium fajtája döntően meghatározza az üzenet tartalmát is. .... néha egyfajta sokként értelmezhető, hogy gyakorlatilag és operacionálisan is a médium maga az üzenet. Ez pusztán annyit tesz, hogy minden médium – amely egyben önmagunk kiterjesztése – egy olyan új személyes és társadalmi hatást eredményez, amely úgy jelenik meg számunkra, mintha saját magunk kiterjesztése volna. Ez a minden médiumra jellemző vonás valójában azt eredményezi, hogy a médium ’tartalma’ egyben maga is médiummá válik.” (A szerző fordítása) MCLUHAN 1964: 23.

<sup>6</sup> MacSweeney és Hellemans alapján alapvetően négy korszakot különböztethetünk meg az újkori egyháztörténetben. Az egyes periódusokban az egyház modernitáshoz való viszonyát más-más attitűd jellemezte. Az első periódust, amely a francia forradalomtól 1878-ig tartott, az ideiglenesnek vélt zűrzavar teljes elutasítása jellemezte. A következőt, 1878-tól, azaz XIII. Leótól a második vatikáni zsinatig a vetélkedés egy ellenséges rendszer ellen. A zsinatot közvetlenül követő évekre a szövetség, míg a negyedik időszakra 1978-tól kezdődően az alternatíva nyújtása jellemző. Ezek a változások az egyház önmagáról alkotott képének átalakulását is mutatják: 1) a forradalmi agitáció áldozata; 2) a félelmetes ellenséggel küzdő hatalom; 3) a modernitás partnere; 4) felkészült kisebbségi csoport. Ezek egyben tükröképei is annak, ahogyan az egyház a modernitás folyamatáról gondolkodott: 1) bűnös fordulat; 2) szekuláris hatalom; 3) partner; 4) az egyházzal ellenséges társadalmi beállítódás. HELLEMANS 2001.

kulturális viszonyok sajátosságait figyelembe vevő „új nyelv” kezdeteként tekintenek rá, mások a római katolikus egyház hagyományos arculatának elvesztéséhez és a szekularizációs folyamatok felgyorsulásához vezető folyamatok generátoraként határozzák meg.<sup>7</sup> Ez az ambivalencia jól érzékelhető a vallásosság változásait megjelenítő, új formákat öltő egyházi zene és a zenéhez való viszonyulások kapcsán. Az új technikák, médiumok elemzése azonban többnyire megreked a vizualitás keretein belül, és kisebb figyelmet fordítanak a zeneiségre, pedig az ifjúsági szubkultúra egyik legfontosabb jellemzője az identitás zenén keresztüli kifejezése. Ahogyan Gordon Lynch is megfogalmazta: „A múltban a zene a vallásos közösségek kulturális tárháza és fontos gyakorlata volt. [...] Mindig is számos funkcióval bírt, így újra és újra megerősítette a vallási identitást, elősegítette a közösségi érzés kialakulását, az ünneplés, ellenállás, könyörgés teológiai kifejezőeszközeként, az uralkodó konzervatív vallási identitás ellenében létrejövő szubkulturák forrásaként szolgált, illetve stimulálta a vallásos élményeket és érzéseket.”<sup>8</sup>

Jelen tanulmányban komplex szempontok alapján a keresztény könnyűzene jelenségét veszem elemzés alá. Célom, hogy megvilágítsam a katolikus könnyűzene szerepét a szocialista diktatúrában, majd a rendszerváltozás utáni Magyarországon. Mindezek mellett vizsgálom, hogy ez a fajta zenei irányzat mennyire határozza meg az ifjúság megélt vallásosságát, vallási élményeit. A téma összetettségéből adódóan több diszciplína szempontjait és módszertanát kellett alkalmaznom. Egyrészt magától értetődik a komparatív elemzés a történeti források és az oral history alapján, míg a kortárs jelenség vizsgálatát félig strukturált interjúk, kérdőíves adatfelvétel, valamint on-line fórumok elemzésén keresztül végeztem.

## 2. TERMINOLÓGIA

Napjainkra a keresztény könnyűzene nemzetközi és hazai viszonyok közepette is szinte áttekinthetetlenül gazdag jelenséggé nőtt ki magát. A taizéi liturgikus daloktól kezdve a keresztény tartalom köré épülő rapszámokig szinte mindenféle zenei alkotás megtalálható benne. Ennek a gazdagságnak a következtében a keresztény könnyűzenét nem lehet egységesen vizsgálni és megítélni. Problémát okoz, hogy a nemzetközi szakirodalom sem ért egyet abban, hogyan definiálják a „keresztény könnyűzenét”. Vannak, akik az előadó vagy a befogadók személyes hitét veszik alapul, mások a létrehozás mögötti szándék vagy a dalok tartalma alapján határozzák meg.<sup>9</sup> Véleményem szerint ezeknél lényegesen összetettebb szempontrendszer szükséges. „Keresztény könnyűzenének” azokat az alkotásokat nevezem, amelyek tartalma a kereszténység tanításához, eszmerendszeréhez kötődik, keresztény zenészek adják elő liturgikus, dicsőítő vagy evangelizáló szándékkal. Mindezekben belül további tipologizálás lehetséges a zenei stílushoz, felekezethez, lelkeségi mozgalomhoz való kötődés alapján. Jelentős különbségek vannak mindezekben túl a szórakoztató iparággá fejlődött amerikai keresztény könnyűzene és a kereskedelmi jellegű

<sup>7</sup> GAMBER 1975: 48–61.

<sup>8</sup> LYNCH 2006: 482.

<sup>9</sup> Ezekről összefoglalóan: POVEDÁK 2009.

nem vagy alig mutató magyar/európai keresztény könnyűzene között.<sup>10</sup> „A szent és profán közötti határ egyre jobban elmosódik, mivel a keresztény zenei piac egy fogyasztóorientált kultúra létrejöttét segíti elő, amely követi és esetenként átveszi az intézményes vallás számos funkcióját. A koncertek istentiszteleti és evangelizáló alkalmakká válnak. A fogyasztói termékek (CD-lemezek, pólók és más kiegészítők) a vallásos hit szimbólumaivá alakulnak. Számos evanglikális rajongó számára a keresztény koncertek látogatásának rítusa vagy egy gospel meghallgatása a helyi közösség istentiszteletén való részvétellel egyenértékű vallási élménnyé lép elő.”<sup>11</sup>

Jelen dolgozat mindezen változatok közül a magyar „katolikus könnyűzenét” kívánja elemezni, amely elsősorban liturgikus és evangelizáló zene. (Sokszor ezek az evangelizálások is a templomban zajlanak.) Fontos azonban megjegyezni, hogy nincsenek éles határok. A keresztény könnyűzene nem csupán egy-egy felekezethez kötődik, hanem a szó legszorosabb értelmében véve ökumenikus jelenség. A katolikus karizmatikus megújulás zenei anyaga például – a katolikus hagyományok helyett – főként a protestáns egyházak zenéjéből merít. Következésképpen jelen dolgozatban a „keresztény könnyűzene” terminust használok, mivel a zenei anyag egyértelműen átível a felekezeti határokon.

### 3. TÖRTÉNELMI KÖRÜLMÉNYEK

A keresztény könnyűzene magyarországi megjelenése és elemzése szorosan összefonódik a Kádár-korszak szocialista diktatúrájának körülményeivel. A kádári kultúrpolitika erőteljesen cenzúrázta a nyugatról beáramló tömegkultúrát. A szocialista elnyomás körülményei között különösen veszélyesnek számított a fiatalokat megmozgató új zenei stílus. Az 1950-es évek végén a nyugati könnyűzenében olyan folyamatok indultak meg, amelyek hatásai túlléptek a műfaj határain, és változásokat generáltak a populáris kultúra, a politika és a vallásosság terén is. A kialakuló rock'n'roll ugyanis amellett, hogy teljes mértékben átalakította a könnyűzenét, megváltoztatta a divatot, csoportképző erővel rendelkezett, új szubkultúrákat hozott létre. Ezek közül több ellenkultúráként működött, hiszen szembefordultak az aktuálisan fennálló társadalmi berendezkedéssel, politikai felhangot is hordozván magukban. Ennek következtében a politikai hatalom erőteljesen fellépett ellene, és megpróbálta kontrollált keretek közé szorítani, hiszen a rendszer szigorúan szabályozott jellege nem adott teret a társadalmi önszerveződéseknek. A központilag irányított és ellenőrzött kulturális életbe nem fértek bele a kisközösségi kezdeményezések.<sup>12</sup> A párt vezetősége ugyanis – mint Tomka Ferenc kiemeli – tudta, hogy „a közösség erős jelent, mert az önálló gondolkodásnak és alkalmasint az ellenállásnak is helye lehet”.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Természetesen az Egyesült Államok keresztény könnyűzenéje sem egységes. Az 1970-es évektől kezdve megjelent egy katolikus könnyűzenei irányzat, amely elutasítja az elüzletiesedett keresztény könnyűzenét. A szerzők nagy része lemezkiadók és szponzorok segítségével, rengeteg áldozatot hozva végzi a zenei szolgálatot. Vannak, akik ezt főállásban teszik, de a többség a család és a munka mellett szakít időt a zenélésre.

<sup>11</sup> ROMANOWSKI 2000: 110.

<sup>12</sup> VALUCH 2004: 149.

<sup>13</sup> TOMKA 2005: 173.

A könnyűzene és a rock'n'roll az 1960-as években a vallási életbe is beszivárgott. Megindult a keresztény könnyűzene kifejlődése. Létrejöhettek olyan énekkarok, kisközösségek, amelyek életében, koherenciájában többek között az új zenei stílus játszott központi szerepet. Mivel a politikai rendszer függő helyzetbe kényszerítette az egyházakat, törvényszerű, hogy azt a jelenséget, amelyet a politika a „tiltott” vagy „tűrt” kategóriába sorolt, az egyháznak is hasonlóképpen kellett kezelnie. Részben talán ez lehet az egyik magyarázat arra, hogy az egyházi vezetők általában eltűrték a keresztény könnyűzenét és a szerveződő kisközösségeket, de nem nézték jó szemmel, és csak a legritkább esetben támogatták. Ugyanakkor ki kell emelnünk, hogy a keresztény könnyűzenei énekkarok, zenekarok alapítása sok esetben „renitens” katolikus papok ösztönzésére vagy „védszárnyai alatt” történt. A szegedi kezdetek az 1970-es években egyértelműen ide sorolhatók.

„Ott volt a Nagy Tibor atya, akin Miska<sup>14</sup> állandóan csak röhögött. Tubi Tibinek hívták, mert békepap volt. Tehát Nagy Tibor atya védszárnyai alatt indultunk, emiatt nem is ért minket semmi inzultus.”<sup>15</sup>

„Galgóczi Laci atya szervezett be minket hittant tartani meg esküvői felkészítést. [...] Ő kezdte el szervezni, hogy ismer plébánost Csorváson, Szolnokon, Szabadkán. Primícia itt, primícia ott, majd ő megszervezi, csak menjünk zenélni. [...] Eleinte nem akartuk, nem zenéltünk már régóta, de csak győzködött. Aztán mondta a komám, hogy »hagyd magad, hamarabb szabadulsz«. Így összeálltunk, és végül is 20 évig, Sali haláláig együtt maradtunk. [...] Galgóczi Laci mondta azt is, hogy menjünk ki Röszkére, hogy ne legyünk szem előtt. Ő gondolt erre, nehogy gond legyen belőle. Sali akkor joghallgató volt.”<sup>16</sup>

A politikai vezetők félelme nem volt alaptalan, hiszen a keresztény könnyűzene valóban alkalmas volt a fiatalok motiválására, csoportképzésre. 1971-től a Dunakanyarban, Kismaroson, majd Nagymaroson fiatal papok (Tomka Ferenc, Kerényi Miklós, Balázs Béla) illegális ifjúsági találkozókat szerveztek, amelyek évről évre több ezer fiatalat mozgattak meg, immár negyven éve.<sup>17</sup> Sebők Sándor főtí plébános fogalmazta meg Sillye Jenő, a legismertebb magyar keresztény könnyűzenei előadó dalairól: „Ma már egyértelmű, hogy a Dunakanyarban bontakozott ki a magyar egyház reneszánsza. [...] A hívek közül kezdetben sokan idegenkedve fogadták ezt a zenét, de néhány hónap múlva már alig várták a gitáros miséket. Ennek a zenének közösségteremtő ereje volt: aki hallotta, az a liturgiát is sokkal jobban magáénak érezte.”<sup>18</sup>

Az egyház ambivalens viszonya azonban nyilvánvalóan nem pusztán a politika erőszakos fellépésének tudható be. A hivatalosan ateista kommunista diktatúra időszakában a magyar társadalomban is felerősödtek a szekularizációs tendenciák. Ennek okát egyesek a politikai körülmények és a racionális világszemlélet terjedése mellett az egyház „nyelvének” korsze-

<sup>14</sup> Gubik Mihály bácsbokodi plébános, aki támogatta a keresztény könnyűzenét, ifjúsági fesztivált is szervezett településén.

<sup>15</sup> 53 éves férfi, Szeged (2009. 10. 13.).

<sup>16</sup> 52 éves nő, Szeged (2009. 10. 09.).

<sup>17</sup> KAMARÁS 1989; BODNÁR 2002.

<sup>18</sup> BODNÁR 2002: 29.

rútlen, „avított” jellegében vélték megtalálni.<sup>19</sup> Morel Gyula szavaival élve, a keresztény egyházaknak a modern körülmények között két kihívásra kellett megtalálniuk a választ. Egyrészt, hogy „mondanivalóját milyen nyelven fogalmazza meg, és hogy mondanivalójával milyen plauzibilitási struktúrára számíthat abban a mai társadalomban, amelyikben már nem az »írás-tudók« tekintélyével szólítja meg az analfabétákat, hanem amelyikben a tömegkommunikációs eszközök elterjedésének következtében félművelt vagy nagyon művelt emberek felé kell képviselnie egy kétezer évvel ezelőtt megfogalmazott üzenetet”.<sup>20</sup> A keresztény könnyűzenét sokan az egyház „új nyelveként” definiálják, mondván, a fiatalabb generációkhoz ezzel lényegesen könnyebben és nagyobb „hatásfokkal” lehet eljuttatni a kereszténység üzenetét, mint a népénekkel. Mások a keresztény könnyűzenében egy olyan zenei divatirányzat beszűremlését látták a vallásosság keretei közé, amely erőteljesen liberális értékek talajából nőtt ki. Megint mások saját esztétikai ízlésük alapján alkottak róla negatív véleményt.

A keresztény könnyűzene tehát kétszeresen is alternatív irányzatnak számított. Politikai szempontból a beatzene által életre keltett „ellenkultúrához” tartozott, hiszen a Kádár-korszak szocializmusában vallásosnak lenni bizonyos mértékig a politikai rendszerrel való szembehelyezkedést is jelentette.

„Akkoriban találkoztunk Gubik Miska atyával, bácsbokodi hülyeség- és kommunizmusellenes pappal. [...] Miska kifejezetten elfogadta ezt a stílust. Szerette, de renitens módon. Direkt, hogy provokálja vele a rendőröket. [...] Ifjúsági találkozózt rendezett Miska Bácsbokodon. Azzal kezdte, hogy »A spicliket is köszöntöm, és azt kérem, azt írják, ami itt elhangzott, ne mást. Abból nem lesz baj.«”<sup>21</sup>

Hatványozottan igaz lehet a keresztény könnyűzenére Kőbányai János beatzenéről írott megállapítása, hiszen „beathangversenyre járni nem egy produkció megtekintése (megvásárolása), hanem hovatartozást jelent, [...] s ha a fiatalok nem szervezett, illetve nem ellenőrzött formában alakítanak közösséget, az többnyire deviáns jellegű csoportosulásokban nyilvánul meg”.<sup>22</sup> Törvényszerű tehát, hogy a keresztény könnyűzene korai fejlődését Magyarországon folyamatosan ellenőrizte a politikai rendszer.

„1975–76 körül kaptuk a hírt, hogy lesz »popfesztivál« Nagymaroson, ahol összejönnek, akik így zenélgetnek, és lehet dalokat tanulgatni, meg ilyenek. Na, itt találkoztam először spiclikkel. Utazás közben csatlakoztak hozzánk a Keletiben fiatalok, és elkezdtünk beszélgetni. Mindenféle személyes infót kérdeztek, hogy honnan jövünk, mióta ismerjük ezt, ki szervezett be, meg hasonlók. Én meg naivitásom folytán majdnem elmeséltem neki mindent, de egyszer csak isteni sugallatra elkezdtem fals dolgokat mondani, hogy »fogalmam sincs, mi lesz, meg ki lesz, meg ki ez vagy az. Gyere komám, majd meglátjuk, én is most vagyok itt először!«» Aztán, mikor látták, hogy nem tudnak kiszedni belőlem semmi használhatót, ott is hagytak.”<sup>23</sup>

<sup>19</sup> MOREL 1983; MOREL 1995; MOREL 1998.

<sup>20</sup> MOREL 1998: 82–83.

<sup>21</sup> 53 éves férfi, Szeged (2009. 10. 13.).

<sup>22</sup> KŐBÁNYAI 1986: 35.

<sup>23</sup> 53 éves férfi, Szeged (2009. 10. 13.).

Ezekkel az akciókkal a hatalom hozzájárult a keresztény könnyűzene szamizdat jellegéhez, hiszen az egyes dalok bizonyos értelemben „földalatti” mozgalmi jelleget öltöttek, a hivatalosan elfogadott kultúrából és annak közlési csatornáiból kirekesztve terjedtek.

„Pestre kerülésem után az én feladatomban volt – mondja Szűts László –, hogy kottákat gyűjtsek, hiszen Jenőék híre már eljutott Szegedre is. Minden hazautazásomkor Emese néni megkérdezte, hogy »Na, hoztál új dalt?«.”<sup>24</sup>

Másrészt ezt a politikai felhangot erősítette, hogy az egyházon belül is egyfajta „alternatív” vallásosságként tekintettek a mozgalomra, amely a már említett liberális „gyöke-  
rek” miatt veszélyeztetheti a hagyományokat,<sup>25</sup> felforgathatja többek között a vallási élet kereteit és rítusait.

#### 4. AZ ÚJ ZENE SZEREPE A FIATALOK VALLÁSOSSÁGÁBAN

A rendszerváltozás után megjelenő értékrendbeli, ideológiai pluralizmus teljes mértékben megváltoztatta a keresztény könnyűzenét is. Egyrészt megfigyelhető, hogy az immár kultúrpolitikai értelemben véve szabadabbá vált zenei jelenség jelentős kvantitatív növekedésnek indult. Ez látható abból, hogy sorra jelennek meg a jelentősebb előadók albumai,<sup>26</sup> de templomi kórusok is kiadják saját hanghordozójukat. Másrészt az „eltömegesedés” miatt a rendszerváltozás éveitől kezdve inkább csak tendenciákat, fő jellemzőket tudunk ismertetni, hiszen Sillye Jenőék mellett újabb generációk nőttek fel, akik számára a beatzene már nem minden esetben rendelkezik olyan szimbolikus – vallási és politikai – tartalommal, mint amilyen a 1960-as évek végén, az 1970-es évek elején bírt. Immár nem az elnyomó állam ellenében fejezik ki szimbolikusan értékrendszerüket, hanem esetenként a magyarság megmaradása, a vallásos nacionalizmus<sup>27</sup> került előtérbe, illetve a hit nyilvános megvallása, az evangelizálás nyert teret. Időközben a nemzetközi hippimozgalom is kifulladásra, elvesztette lázadó jellegét. Helyén a tömegkultúrában újabb divatos zenei irányzatok jelentek meg, ám ezek már inkább csak szórakoztató zenék, lényegesen kevesebb társadalmi mondanivalóval. Nőtt a zenei változatosság, új stílusok (rap, disco, metal stb.) formálódtak, miközben az „idősebb”, „legendás” korosztály több tagja is megőrizte aktivitását. Azok, akik fiatalon elkezdtek a zenélést, mára nagyszülőkké váltak. A nagymarosi találkozók immár negyven éve tartanak, miközben új keresztény könnyűzenei és gospelfesztiválok<sup>28</sup> jelennek meg. Az új előadók egy része már nem liturgikus használatra írja zenéjét, hanem templomon kívüli, evangelizációs céllal, erőteljes amerikai

<sup>24</sup> 53 éves férfi, Szeged (2009. 10. 13.).

<sup>25</sup> Lékai László bíboros, esztergomi érsek 1980-ig nem támogatta a keresztény könnyűzenét, mivel a zene köré csoportosuló kisközösségeket veszélyesnek ítélte az állam–egyház viszonyára nézve.

<sup>26</sup> 1984-ben jelent meg Sillye Jenő „Kristályóriás” című lemeze.

<sup>27</sup> A rendszerváltás éveitől kezdve ismét fokozott figyelem irányul a határokon túli, kisebbségben élő magyarság sorsára, ami a dalszövegekben is jól megfigyelhető. Lásd Sillye Jenő „Szállj, dalom, szállj, a Hargitáig szállj...” című dalát.

<sup>28</sup> Az „Ez az a nap!” és a Solymári Gospelfesztivál is 2000-ben kerültek először megrendezésre.



zenei inspirációra. Megjelentek mindezek mellett olyan énekesek is, akik a világi könnyűzene meghatározó személyiségei, ám egyes slágereik keresztény tartalommal rendelkeznek.<sup>29</sup> A felhígulás az esztétikai nívóban szintén éreztette hatását. A keresztény könnyűzene a posztoszocialista Magyarországon is olyannyira összetetté vált, hogy nem lehet többé egységesen, összefoglalóan „keresztény könnyűzenéről” beszélni.

Figyelembe kell venni mindezeket túl, hogy a technikai modernizációval együtt az újabb generációk mentalitása, gondolkodásmódja, attitűdje is változik. A szakirodalomban „Y vagy millenniumi generáció” néven emlegetett, 1982 után született korosztály legfőbb jellemzőiként a globalizált internet szerves használatát, az on-line kommunikációt, a virtuális közösségekbe való tartozást szokták említeni. Mindezek a jellemzők fokozódó mértékben vannak jelen a generációhoz tartozók mindennapjaiban, szabadidejükben, kultúrafogyasztási módjaikban és vallásgyakorlásukban is.<sup>30</sup> Bármennyire is változik azonban kultúrájuk, változnak közösségi rituáléik, a zenéhez való viszonyuk változatlan. Egyetemista és főiskolás hallgatók körében végzett gyűjtéseim egyértelműen alátámasztják Gordon Lynch korábban ismertetett téziseit. Az interjúk során hangsúlyosan előkerült a keresztény könnyűzene közösségépítő, identitáserősítő és vallási élményt stimuláló szerepe. A fiatalok kiemelik a zene könnyebb megérthetőségét, értelmezhetőségét, ellentétbe állítva a hagyományos népénekekkel. Véleményük egyértelműen alátámasztja Morel téziseit az egyház „új nyelvének” problematikájáról.<sup>31</sup>

„Ezt a fajta zenét könnyebb megértenünk, értelmeznünk, és ezért személyesebbé is válhat. Mindenki bekapcsolódhat az éneklésbe, míg egy Tallis-darabnál ez nem lehetséges.”<sup>32</sup>

„A gitáros dalok a mi nyelvünkön íródtak, a fiataloknak. Vannak saját szerzeményeink is.”<sup>33</sup>

„Nekünk ez a népének. Mint keresztény ifjúság, ez az, amibe be tudunk kapcsolódni, ami hozzánk szól.”<sup>34</sup>

„Sajnos ma olyan zenével fogadjuk a templomban a »híveket«, amit egyáltalán nem hallgatnak (legalábbis a nagy többség), idegen a világuktól. Nem is lesz vonzó a mise a számukra. Ettől viszont sokkal nagyobb baj, hogy Krisztust sem fogják megismerni. Ha Isten megtette, hogy lehajolt az emberhez, akkor Krisztus titokzatos testének, az egyháznak is meg kell ezt tennie. Akár úgy, hogy populáris zenébe »csomagolja« az örömhírt.” [...] „De miért ne lehetne új stílusokat kitalálni, például komoly- és könnyűzenei elemek vegyítésével, vagy egyéb módon? [...] Ezek a dalok rólunk szólnak, a mi mai, tényleges világunkról, életünkéről – a népénekek, gregorián énekek már lényegében nem vagy jóval kevésbé. Nem is lehet tőlük várnunk, mert régi korok gyümölcsei. Miért ne lehetnénk otthon keresztényként a saját korunkban?”

<sup>29</sup> Például: Ákos, Zámbo Jimmy, Lovasi András & Bodnár Szilvia.

<sup>30</sup> BRASHER 2004; SAVAGE–COLLINS–MAYO–MAYO–CRAY 2006.

<sup>31</sup> MOREL 1998.

<sup>32</sup> 25 éves férfi, Szeged (2010. 03. 08.).

<sup>33</sup> 24 éves férfi, Szeged (2010. 03. 08.).

<sup>34</sup> 20 éves férfi, Szeged (2010. 02. 25.).

A kereszténység szükségszerűen együtt kell járjon a régmúlt korok iránti rajongással és a saját világunknak való teljes hátat fordítással?”<sup>35</sup>

Míg a keresztény könnyűzene fiatalos lendületére, vidámságára gyakran megtelnek a templomok,<sup>36</sup> a korábbi korok népeinek túláságosan szomorúnak, gyászosnak titulálták.

„A hagyományos népelemek túl fájdalmasak, túl gyászosak és szomorúak. Zeneileg sem egy nagy élmény. Általában elnyújtva, nyávogósan énekelik. A »gyönyörű« prozódiairól ne is beszéljünk. Nincs benne fiatalos lendület. Számomra a kereszténység nem a gyászról, hanem az örömről és a feltámadásba vetett hitről szól.”<sup>37</sup>

„Megnyit az Istenre, a spiritualitásra. Ha szépen tudjuk csinálni, akkor nagyon erősen tud hatni. Nagyon átjárja az embert. Sokkal hatásosabb lehet, mint a népelemek. [...] Megtelik a kápolna, zsúfolásig vagyunk, és mindenki együtt éneklé szívvel-lélekkel – egységben tudunk megnyílni.”<sup>38</sup>

## 5. TANULSÁGOK

Habár jelen tanulmány nem a keresztény könnyűzene értékelését, hanem értelmezését tűzte ki célul, nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy a szentmisék esztétikai élményt is jelentettek és jelentenek vizuális és audiális értelemben egyaránt. A hívek esztétikai ízlése azonban egyénenként változó. Míg a hit tárgyában, a kereszténység által megkívánt viselkedési normákban, értékekben jórészt egyetértenek (természetesen a megélt vallásosság szintjén itt is vannak jelentős különbségek), addig a vallás megélése, az ehhez kapcsolódó személyes és közösségi rítusok nagymértékben különböznek. A keresztény könnyűzene megítélése ugyanolyan ambivalens a hívek és a klerikusok körében is. Ahogy az 1960–1970-es években is voltak plébánosok, akik felismerték a fiatalok megélt hitéleti szükségleteit, és csoportot építettek belőlük a zene segítségével, úgy napjainkban is vannak hasonlóak. Mások úgy vélik, a szekularizációs tendenciák ellensúlyozására nem kell „csalétek”, amivel bevonzzák a fiatalokat. Az egykori heves teológiai érveket mára azonban elsősorban az esztétikai bírálatok váltották fel. Részben a zene funkciója is megváltozott. Míg a szocializmus éveiben a kétszeresen alternatívnak számító keresztény könnyűzene a vallási és politikai identitás reprezentációjára is szolgált, addig a politikai rendszerváltás után elsősorban dicsőítő zeneként funkcionál a templom falain belül és kívül.

<sup>35</sup> <http://igen.hu/egyhazi/397-legyenek-e-gitaros-kantorok.html>. Az utolsó letöltés dátuma: 2011. 03. 03.

<sup>36</sup> „A helyzet az, hogy úgy tűnik, vevők erre a népek, hisz éppen ezek a sub-dubi gitáros misék vannak tömve fiatalokkal úgy, hogy repedeznek a templom falai. Nekem sem jön be, de sokaknak igen...” [http://forum.index.hu/Article/showArticle?na\\_start=0&na\\_step=30&t=9081894&na\\_order](http://forum.index.hu/Article/showArticle?na_start=0&na_step=30&t=9081894&na_order). Az utolsó letöltés dátuma: 2011. 02. 12.

<sup>37</sup> 22 éves férfi, Szeged (2010. 04. 14.).

<sup>38</sup> 23 éves nő, Szeged (2010. 04. 15.).

## IRODALOM

BODNÁR Dániel

2002: *Lélektől lélekig*. Budapest: Múzik Bt.

BRASHER, Brenda E.

2004: Give Me That Online Religion. New Brunswick: Rutgers University Press.

BRUNVALD, Harold Jan (ed.)

1996: *American Folklore. An Encyclopedia*. New York–London: Gartland Publishing Inc., 620–621.

GAMBER, Klaus

1975: A liturgia reformjának problémái. In: SZENNAY András (szerk.), *Régi és új a liturgia világából*. Budapest: Szent István Társulat, 48–61.

HELLEMANS, Staf

2001: From “Catholicism Against Modernity” to the Problematic “Modernity of Catholicism”. *Ethical Perspectives* 8 (2), 117–127.

HOOVER, Stewart M.

2002: The Cultural Construction of Religion in the Media Age. In: HOOVER, Stewart M.–CLARK, Lynn Schofield (eds), *Practicing Religion in the Age of the Media. Exploration in Media, Religion and Culture*. New York: Columbia University Press, 1–7.

KAMARÁS István

1989: *Lelkierőmű Nagymaroson*. Budapest: VITA.

KAVANAUGH, John F.

2003: *Krisztus követése a fogyasztói társadalomban. A kulturális szembenállás lelkisége*. Budapest: Ursus Libris–Altem Csoport.

KÓBÁNYAI János

1986: *Beatünnep után*. Budapest: Gondolat.

LYNCH, Gordon

2006: The Role of Popular Music in the Construction of Alternative Spiritual Identities and Ideologies. *Journal for the Scientific Study of Religion* 45 (4), 481–488.

MC LUHAN, Marshall

1964: *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York: Mentor.

MOREL, Gyula

1983: *Church in transition*. Vienna: Ungarisches Kirchensoziologisches Institut UKI.

1995: *A jövő biztosabb, mint a múlt*. Budapest: Egyházforum.

1998: Egyház a kommunikációs társadalomban – a jelentés és a jelentőség krízise. In: MÁTÉ-TÓTH András–JAHN Mária (szerk.), *Studia Religiosa. Tanulmányok András Imre 70. születésnapjára*. Szeged: Bába és Társa Kiadó, 80–89.

POVEDÁK Kinga

2009: *Gitáros apostolok. A keresztény könnyűzene története és értelmezése*. Szakdolgozat, kézirat. Szeged.

PRIMIANO, Leonard Norman

1995: Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. *Western Folklore* 54 (1), 37–56.

ROMANOWSKI, William D.

2000: Evangelicals and Popular Music: The Contemporary Christian Music Industry. In: FORBES, Bruce David–MAHAN, Jeffrey H. (eds), *Religion and Popular Culture in America*. Berkeley: University of California Press, 103–123.

SAVAGE, Sara–COLLINS-MAYO, Sylvia–MAYO, Bob–CRAY, Graham

2006: *Making Sense of Generation Y. The World view of 15–25-years-old*. London: Church House Publishing.

TOMKA Ferenc

2005: *Halálra szántak, mégis élünk!* Budapest: Szent István Társulat.

VALUCH Tibor (szerk.)

2004: *Magyar társadalomtörténeti olvasókönyv 1944-től napjainkig*. Budapest: Argumentum–Osiris.

# VIRTUÁLIS VALÓSÁGOK

## A KERESZTÉNYSÉG REPREZENTÁCIÓJA *GOVINDA VILÁGÁBAN.* SZEMELVÉNYEK EGY MAGYAR KRISNA-HÍVŐ INTERNETES NAPLÓJÁBÓL<sup>1</sup>

BODOSI-KOCSIS Nóra

6722 Szeged, Egyetem u. 2.  
E-mail: moonbeam7hu@yahoo.com

**Kivonat:** Tanulmányomban egy a Magyar Vaisnava Hindu Egyesülethez tartozó Krisna-hívő kereszténységhez való viszonyát vizsgálom internetes naplóján keresztül. A keresztény vallási doktrínák és a Biblia újraértelmezése inkulturációs törekvésnek tekinthető, amely megegyezik a hívő vallási közösségének főbb törekvéseivel. Az olvasók által a blogban létrehozott alkalmi virtuális közösségeket szintén belefoglalom elemzésembe.

**Kulcsszavak:** Krisna-hívő, inkulturáció, kereszténység, egyéni értelmezés, blog

### BEVEZETÉS

Fiatal társadalomkutatóként évek óta a magyarországi Krisna-hívő közösségekkel foglalkozom. Érdeklődésem középpontjában e közösségek inkulturációs törekvései állnak. Terepmunkáim során – mélyinterjúk segítségével – gyakran használtam fel a vizsgált közösség tagjainak saját, egyéni értelmezéseit az általam kutatott témával kapcsolatban, hiszen az egyéni értelmezések hozzájárulnak a közösség által konstruált jelentések kollektív horizontjához. Tapasztalataim szerint az általam kutatott mindkét, viszonylag kis létszámú Krisna-hívő közösség életében – a Magyar Vaisnava Hindu Egyesületben és a Sri Chaitanya Saraswat Math magyarországi közösségében – fontos szerepet tölt be az inkulturációra való törekvés, a helyi társadalmi, kulturális és vallási kontextusba való illeszkedés.<sup>2</sup> Jelen tanulmányban az inkulturáció témáját a keresztény vallás reprezentációján keresztül vizsgálom, mégpedig egy viszonylag új műfaj, a blog, azaz internetes napló segítségével. A blog, akárcsak a mélyinterjú, egyéni értelmezéseket tartalmaz. Az internetes napló azonban nyilvános, a bejegyzések után az olvasóknak lehetőségük van

<sup>1</sup> Kutatásom az OTKA K68325 kutatási projekt keretein belül valósult meg.

<sup>2</sup> Kocsis 2006: 105–117.

rá, hogy véleményt nyilvánítsanak, hozzászóljanak az adott témához. Tanulmányomban a napló egyes bejegyzéseihez fűzött hozzászólásokat is vizsgálom, a virtuális identitással rendelkező hozzászólókat egy alkalmi, virtuális közösség tagjaiként kezelve. Milyen értelmezéseket hoz létre a napló írója? Hogyan alakulnak ezek az értelmezések az olvasók hozzászólásain keresztül?

## GOVINDA VILÁGA

A vizsgált blog a *Govinda világa* nevet viseli. Írója Govinda, aki a Magyar Vaisnava Hindu Egyesület tagja. Röviden bemutatom Govindát, illetve identitásának azt a részét, amelyet a naplóban felfed magáról, majd ejtek néhány szót a vallási közösségről is, amelyhez tartozik.

Govinda a blogban két idézet formájában vall önmagáról. „Ahelyett, hogy elátkozod a sötétséget, gyűjts inkább egy gyertyát.”<sup>3</sup> „Éppen elég dolog van a világban, hogy kielégítse mindenkinek a szükségletét, de ahhoz már nem elég, hogy kielégítse a kapzsiságukat is. Sok-sok évvel ezelőtt úgy döntöttem, nem kívánom növelni a kapzsis táborát. Megismerkedtem egy távoli világ kultúrájával, életével és életszemléletével, s megragadt. Ezt szeretném közkincsé tenni, javára mindenkinek.”<sup>4</sup>

Govinda vallási közössége, a Magyar Vaisnava Hindu Egyesület a második legnagyobb létszámú és bizonyos értelemben a legrégebbi Krisna-hívő csoport Magyarországon. A Krisna-tudat Magyarországon az 1970-es évek közepén, végén jelent meg. Egy magyar származású, de Svédországban élő hívő, későbbi avatott nevén Abhay Narayan volt a magyarországi (titkos) misszió egyik felelőse. Narayan tagja volt az ISKCON-nak (International Society for Krishna Consciousness), amely a 20. századi amerikai és nyugat-európai Krisna-tudatú mozgalmak elindítója, A. C. Bhaktivedanta Swami Praphupada nevéhez köthető. Az 1980-as évek közepén, néhány évvel Praphupada halálát követően, Narayan szakított az ISKCON-nal, ahogyan a magyarországi Krisna-hívők döntő többsége is. Az ISKCON csak a rendszerváltást követően tűnt fel újra Magyarország spirituális palettáján. Napjainkban már ők a legnagyobb létszámú és legismertebb Krisna-hívő csoport Magyarországon. Abhay Narayan közösségének központja Szegedtől nem messze, a balástyai tanyavilágban található. Itt áll egy sajátos hindu templom, körülötte elszórtan pedig családi házak helyezkednek el, amelyekben hívő családok élnek. A település neve Nandafalva. Abhay Narayan az 1990-es évek elején meghalt, közössége azonban a mai napig követi a Krisna-tudattal kapcsolatos elveit. Narayan számára fontos volt a Krisna-tudatot a helyi társadalmi, kulturális és vallási kontextushoz illeszteni. A közösség tagjai soha nem viseltek indiai ruhát nyilvános helyen, nem árultak könyvet az utcán, viszont szanszkrit vallásos énekeket fordítottak magyarra, és magyar népdalokat alakítottak át Krisnát dicsőítő énekekké.<sup>5</sup>

Az inkulturációra való törekvés, a helyi vallásos kontextusba illeszkedés fontos szerepet játszik abban az értelmezésben, amelyet Govinda hoz létre a kereszténységről

<sup>3</sup> <http://govinda.blogter.hu>

<sup>4</sup> <http://govinda.blogter.hu>

<sup>5</sup> A Krisna-tudat magyarországi történetéről lásd: KAMARÁS 1998: 46–64; KOC SIS 2004: 329–337; KOC SIS 2006: 105–117; FARKAS 2009: 29–33; TASI 2006.

blogjában.<sup>6</sup> Govinda egyik hozzászólásában hangsúlyozza, hogy virtuális naplójában nem annyira magánemberként, mint inkább vallási közösségének tagjaként nyilvánul meg, identitásának kollektív részét felfedve. Fontosnak tartom megjegyezni, hogy a blog nem mindegyik bejegyzésének Govinda a szerzője, én azonban tanulmányomban minden írást úgy kezelek, mintha ő volna a szerző. Részben, mert ezek az írások az ő blogjában jelentek meg, és azonosul velük, részben pedig azért, mert az eredeti szerző kilétére nem mindig derül fény. A napló nagyon sokféle témával foglalkozik. Én jelen esszében a kereszténységgel kapcsolatos cikkekre fókuszálok. A blog bejegyzéseit tartalmuk szerint négy csoportra osztottam: 1. Biblia – lélekvándorlás; 2. Járt-e Jézus Indiában? 3. Krisna és Krisztus; 4. Vegetáriánus volt-e Jézus? Ezek a témák népszerűek voltak az olvasók körében is, sok hozzászólás érkezett hozzájuk.

## BIBLIA – LÉLEKVÁNDORLÁS

Három, egymással összefüggő bejegyzés kapcsolódik ehhez a témához. Govinda azt próbálja bizonyítani, hogy a lélekvándorlás Jézus tanításainak része volt. Így ír: „Jézus egész küldetése során az igazi reinkarnációt tanította az embereknek – az élő ember lelki újjászületését.”<sup>7</sup> Govinda értelmezése szerint ez nem más, mint „az ember misztikus egyesülése Isten szellemével”,<sup>8</sup> amely által az emberi szellem kiszabadul a születés és halál körforgásából. A lélekvándorlást bibliai tényként kezeli. Példaként Keresztelő Szent Jánost említi, aki értelmezésében Illés próféta reinkarnációja volt. Govinda azzal érvel, hogy Illés karddal ölt, így – a karma törvényeinek megfelelően – Keresztelő Szent János kard által halt meg.<sup>9</sup> A szövegben sok bibliai idézet olvasható. Govinda saját vallásának teológiai koncepcióit és szókinsét felhasználva hoz létre egy új értelmezést Jézus tanításáról. Ez az új értelmezés illeszkedik a Krisna-tudat főbb vallási elveihez. Mindez a közösség inkulturációs törekvéseiről árulkodik.

Milyen alkalmi virtuális értelmező közösség alakult ki e téma kapcsán? Milyen olvasói hozzászólásokat kapott ez a bejegyzés? Az olvasói véleményeket témájuk szerint csoportosítottam: kritika, felhívás toleranciára, és dicséret. A kritikát további két részre osztottam: 1. olyan emberek reflexiói, akik nem tagjai Govinda közösségének; 2. olyan hozzászólások, amelyek nagy valószínűséggel Krisna-hívóktól származnak, még ha nem is tartoznak bizonyosan Govinda csoportjába. A közösségen kívülről érkező bírálatok szerint a cikk a Biblia teljes félreértelmezésén alapul. Egy hozzászóló szerint egyenesen a Sátán megnyilvánulása.<sup>10</sup> Érdekes megjegyezni, hogy a hozzászólók általában nem a hagyományos keresztény egyházak tagjai, hanem többségében új vallási közösségekből kerülnek ki.

<sup>6</sup> Az inkulturáció, illetve a Krisna-hívó közösségek helyi kulturális, szociális, vallási kontextushoz fűződő, időnként ambivalens viszonya fontos kutatási témának tekinthető a Krisna-tudat hazai és nemzetközi társadalomtudományos vizsgálatában. A legtöbb munka azonban elsősorban az ISKCON-hoz tartozó közösségekkel foglalkozik. Lásd például: FARKAS 2009; BARABÁS 1997; FUJIDA–LUZNY 2010: 235–237.

<sup>7</sup> <http://www.govinda.blogter.hu/107973/biblia-lelekvandorlas>

<sup>8</sup> <http://www.govinda.blogter.hu/107973/biblia-lelekvandorlas>

<sup>9</sup> <http://www.govinda.blogter.hu/107973/biblia-lelekvandorlas>

<sup>10</sup> <http://www.govinda.blogter.hu/107973/biblia-lelekvandorlas>

Többféle csoport is szóba kerül. Néha már a név is árulkodik, amelyet virtuális identitásként használ némelyik olvasó. Egy *Hit* nevű hozzászóló a következőket írja: „Szerintem amit írtok, hülyeség. Menjetek a hit gyülekezetbe, és kérjetek tanácsot Németh Sándortól, mert ott van az igazság.”<sup>11</sup> Egy másik olvasó *Damn* („átok”) néven így nyilatkozik: „Szörnyű félreértelmezés, ne fordítsátok le a saját nyelvetekre!”<sup>12</sup> A közösségen belülről érkező kritikára jó példa a *Narayanguru* nevű olvasó. Mivel Govinda közösségének vezetője Abhay Narayan volt, feltehető, hogy az olvasó valamilyen kapcsolatban áll a közösséggel, vagy legalább a Krisna-tudattal. *Narayanguru* szerint a keresztre feszítés egyszerűen gyilkosság volt, a keresztények mégis „miséken emlékeznek meg róla, mint emberáldozatról”.<sup>13</sup> *Narayanguru* szerint „nem kéne ezzel fertőzni egy tiszta irányvonalat”.<sup>14</sup>

A toleranciára való felhívás sok hozzászólásban megjelenik. Számos olvasó vallja, hogy mindegy, milyen lelki ösvényen halad az ember, legyen az Krisna-tudat vagy a kereszténység, a szeretet az, ami számít.<sup>15</sup> Ez a hozzáállás Abhay Narayant is jellemezte, így attribútuma Govinda közösségének is, bár a hozzászólók kilétére nem derül fény.

Néhányan egyszerűen csak tetszésüket fejezik ki, megdicsérik a cikket vagy magát a blogot.<sup>16</sup>

## JÁRT-E JÉZUS INDIÁBAN?

Ez a téma egy rövid könyvismertetést takar. Nyikolaj Notovics 1894-ben megjelent, *Jézus Krisztus ismeretlen élete* című könyvével foglalkozik. A könyvben leírtakból Govinda azt emeli ki, hogy Jézus ifjúkorában hosszú éveket töltött Indiában, ahol jógikus képességekre tett szert, amelyeket később, tanításai során használt is.<sup>17</sup> Ez az írás szintén értelmezhető inkulturációs törekvésként, hiszen a hinduizmust és a kereszténységet sajátos módon igyekszik összekapcsolni.

A hozzászólásokban két téma jelenik meg: dicséret és megerősítés, illetve felhívás toleranciára. Egy *yoda* nevű olvasó ennyit ír megerősítésképpen: „Igen, Jézus tényleg járt Indiában.”<sup>18</sup> Számos olvasó szerint nem lényeges, hogy járt-e Jézus Indiában, a kérdés, hogy „járt-e Jézus nálad?”.<sup>19</sup> A hozzászólásokból nem derül ki, hogy ezek a személyek keresztények-e vagy sem. Egy hozzászóló megemlíti, hogy Jézus meglátogatta őt, és olyan új kinyilatkoztatásokban részesült, amelyeket a vallások nem tartalmaznak.<sup>20</sup>

<sup>11</sup> <http://www.govinda.blogter.hu/107973/biblia-lelekvandorlas>

<sup>12</sup> <http://www.govinda.blogter.hu/107973/biblia-lelekvandorlas>

<sup>13</sup> <http://www.govinda.blogter.hu/107973/biblia-lelekvandorlas>

<sup>14</sup> <http://www.govinda.blogter.hu/107973/biblia-lelekvandorlas>

<sup>15</sup> <http://www.govinda.blogter.hu/107973/biblia-lelekvandorlas>

<sup>16</sup> <http://www.govinda.blogter.hu/107973/biblia-lelekvandorlas>

<sup>17</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/11929/jart\\_e\\_jezus\\_indiaban](http://www.govinda.blogter.hu/11929/jart_e_jezus_indiaban)

<sup>18</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/11929/jart\\_e\\_jezus\\_indiaban](http://www.govinda.blogter.hu/11929/jart_e_jezus_indiaban)

<sup>19</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/11929/jart\\_e\\_jezus\\_indiaban](http://www.govinda.blogter.hu/11929/jart_e_jezus_indiaban)

<sup>20</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/11929/jart\\_e\\_jezus\\_indiaban](http://www.govinda.blogter.hu/11929/jart_e_jezus_indiaban)

## KRISNA ÉS KRISZTUS

Ez a téma három, egymással szorosan összefüggő cikkből áll. Annak megfelelően, amit már a cím is előrevetít, Govinda Krisnát és Jézust hasonlítja össze. Ismét sokat idéz a Bibliából és a Krisna-hívők szent könyvéből, a Bhagavad-Gítából. Govinda szerint hasonlóságok ismerhetők fel a két személy életében és tanításában. Ami az életüket illeti, Govinda megemlíti, hogy mindkettőjük édesanyja szűz volt, és a nevük is hasonlított egymásra: Miriam és Maya. Jézust keresztre feszítették, Krisnát pedig egy alkalommal átlőtték egy nyílvezzővel. Tanításaikban mindketten azt hangsúlyozták, hogy az ember nem egyenlő az anyagi testtel, hanem a Legfelsőbb Lélek gyermeke, és anyagi testében csak ideiglenesen tartózkodik. Ennek bizonyítására Govinda egyaránt idéz a Bibliából és a Bhagavad-Gítából. Zárszóként arra buzdít, hogy „elmélkedve, imádkozva olvassuk az Újtestamentumot és a Bhagavad-Gítát”,<sup>21</sup> így tudjuk a legjobb megértést biztosítani saját magunk számára.<sup>22</sup> Ez a téma ismét értelmezhető inkulturációs próbálkozásként, hiszen itt is a Krisna-tudat és a kereszténység között igyekszik kapcsolatot építeni a szerző.

A cikkek népszerűek voltak az olvasók körében, sok hozzászólást kaptak. A főbb témák a következők: kritika, dicséret, felhívás toleranciára és humor. A kritikát itt is két részre lehet osztani: egyfelől megjelennek a keresztény olvasóktól származó bírálatok. *Timi* például így ír: „A cikk megtévesztő, az igazság egyszerű – krisztusi.”<sup>23</sup> Mások hosszan sorakoztatják az érveket, hogy bizonyítsák, Krisnának és Krisztusnak semmi köze nincs egymáshoz. *Csobogo vizek hangja* szerint például az még nem keresztre feszítés, hogy Krisnát egyszer átlőtték egy nyíllal.<sup>24</sup> Néhány olvasó kritikával illeti a szerző érvelését, arra panaszkodnak, hogy számukra nehezen követhető a cikk.<sup>25</sup> Mások egyetértésüket fejezik ki a cikk tartalmával kapcsolatban. *Petya* például így ír: „Jézus hite a Krisna hitben gyökerezik.”<sup>26</sup> Toleranciára való felhívás is megjelenik. Több olvasó jelzi, hogy teljesen mindegy, kiben hisz valaki, Jézusban vagy Krisnában, a lényeg, hogy szeresse Istent és az embertársait.<sup>27</sup> Egy hozzászólásban a humor is feltűnik. *Mcdas*, aki ISKCON-hoz tartozó Krisna-hívő,<sup>28</sup> így ír: „Jézus Krisna” és „Gourangyal” – ez utóbbi egy alkalom szülte variáció a Krisna-hívők jellegzetes vallási üdvözlésére, a Gourangára.<sup>29</sup>

## VEGETÁRIÁNUS VOLT-E JÉZUS?

Utolsó témám négy, egymással összefüggő szöveggént jelenik meg a blogban. Mint az már a címből is látszik, ezek az írások is inkulturációs törekvésekről árulkodhatnak, hiszen kapcsolatot próbálnak építeni a Krisna-hit és a kereszténység között. A szerző azzal indítja

<sup>21</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/11929/jart\\_e\\_jezus\\_indiaban](http://www.govinda.blogter.hu/11929/jart_e_jezus_indiaban)

<sup>22</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/11929/jart\\_e\\_jezus\\_indiaban](http://www.govinda.blogter.hu/11929/jart_e_jezus_indiaban)

<sup>23</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/11929/jart\\_e\\_jezus\\_indiaban](http://www.govinda.blogter.hu/11929/jart_e_jezus_indiaban)

<sup>24</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/11929/jart\\_e\\_jezus\\_indiaban](http://www.govinda.blogter.hu/11929/jart_e_jezus_indiaban)

<sup>25</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/11929/jart\\_e\\_jezus\\_indiaban](http://www.govinda.blogter.hu/11929/jart_e_jezus_indiaban)

<sup>26</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/11929/jart\\_e\\_jezus\\_indiaban](http://www.govinda.blogter.hu/11929/jart_e_jezus_indiaban)

<sup>27</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/11929/jart\\_e\\_jezus\\_indiaban](http://www.govinda.blogter.hu/11929/jart_e_jezus_indiaban)

<sup>28</sup> Ezt a tényt nem említi meg a hozzászólásban, de ismerem őt más internetes oldalokról, ahol felfedte kilétét.

<sup>29</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/11929/jart\\_e\\_jezus\\_indiaban](http://www.govinda.blogter.hu/11929/jart_e_jezus_indiaban)



érvelését, hogy azok számára, akik nem esznek húst, nehezen elfogadható, hogy Jézus nem volt vegetáriánus. Govinda az Újtestamentum bizonyos részeinek újraértelmezésével igyekszik ennek az ellenkezőjét bizonyítani. Az utolsó vacsorából indul ki, amely a Biblia szerint pészach ünnepén történt, amikor a zsidók hagyományosan bárányt esznek. Govinda szerint azonban az utolsó vacsora időpontja nem egyezett meg a pészachéval. Ennek alátámasztására a Bibliából és keresztény teológusoktól idéz. A cikk másik sarkalatos témája, hogy Jézus valóban fogyasztott-e halat. Govinda szerint a halevést misztikusan kell érteni. Jézus valójában nem evett halat, ez a tévedés a Biblia misztikus-szimbolikus nyelvezetének félreértelmezéséből fakad.<sup>30</sup>

A hozzászólások három téma köré csoportosulnak: felhívás toleranciára, gondolatok a vegetáriánussá válásról és vita arról, hogy Jézus tényleg vegetáriánus volt-e vagy sem. A tolerancia ebben a témában is markánsan jelen van. Több olvasó is jelzi, hogy nem lényeges, Jézus evett-e húst, vagy sem, a tanításai fontosak. *Halandor* például így ír: „Mindenki maga döntse el, mit eszik.”<sup>31</sup> Néhányan arról írnak, milyen okokból válhat valaki vegetáriánussá. *Solyomz* szerint az a legjobb, ha valaki belső indítást érez, és úgy lesz vegetáriánus, de azért azt is meg kell becsülni, aki csak divatból válik azzá.<sup>32</sup> *Csobogo vizek hangja* szerint ebben az esetben először a test tisztul meg.<sup>33</sup> Jézus étkezési szokásairól szerteágazó vita bontakozik ki a hozzászólók között. Akik egyetértenek azzal, hogy Jézus vegetáriánus volt, nem fűznek hosszabb magyarázatot a témához, csupán egyetértésüket fejezik ki. Azok viszont, akik vitatják Jézus vegetarianizmusát, hosszabban érvelnek. *Idmakai* bibliai idézeteket használ, hogy bizonyítsa: Jézus evett húst.<sup>34</sup> *Hanter* szerint „Jézus a húsevással magára vette mások fájalmát”.<sup>35</sup> *Hanter* ugyan nem fedi fel, hogy milyen vallási felekezethez tartozik, de a „mások szenvedésének magára vétele” arra enged következtetni, hogy esetleg keresztény lehet. Ismét keresztény vallási háttérrel rendelkező olvasók fejezik ki egyet nem értésüket. Érdemes még megemlíteni, hogy Govinda maga is hozzászól a témához. Azt próbálja bizonyítani, hogy azok számára, akik nem esznek húst, fontos látni, hogy Jézus vegetáriánus volt. Ez *Crys* számára volt válasz, aki szerint mind-egy, hogy Jézus evett-e húst, vagy sem.<sup>36</sup>

## NÉHÁNY VÉGKÖVETKEZTETÉS

Végzőként elmondható, hogy az általam elemzett cikkek összhangban állnak Govinda vallási közösségének alapelveivel. A kereszténységet Govinda oly módon ábrázolja, hogy az kapcsolatba hozható a Krisna-hittel. Ennek bizonyítására új értelmezést ad a Bibliáról és néhány keresztény vallási elképzelésről. Ez tekinthető egyfajta inkulturációs törekvésnek, a helyi vallási és kulturális kontextusba történő illeszkedésnek.

<sup>30</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/8265/vegetarianus\\_volt-e\\_jezus](http://www.govinda.blogter.hu/8265/vegetarianus_volt-e_jezus)

<sup>31</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/8265/vegetarianus\\_volt-e\\_jezus](http://www.govinda.blogter.hu/8265/vegetarianus_volt-e_jezus)

<sup>32</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/8265/vegetarianus\\_volt-e\\_jezus](http://www.govinda.blogter.hu/8265/vegetarianus_volt-e_jezus)

<sup>33</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/8265/vegetarianus\\_volt-e\\_jezus](http://www.govinda.blogter.hu/8265/vegetarianus_volt-e_jezus)

<sup>34</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/8265/vegetarianus\\_volt-e\\_jezus](http://www.govinda.blogter.hu/8265/vegetarianus_volt-e_jezus)

<sup>35</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/8265/vegetarianus\\_volt-e\\_jezus](http://www.govinda.blogter.hu/8265/vegetarianus_volt-e_jezus)

<sup>36</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/8265/vegetarianus\\_volt-e\\_jezus](http://www.govinda.blogter.hu/8265/vegetarianus_volt-e_jezus)

Az alkalmi virtuális közösségek esetében a főbb témák a következők voltak: kritika, dicséret és felhívás toleranciára. Érdekes megemlíteni, hogy különböző vallási háttérrel rendelkező olvasók – különösen a keresztény új vallási közösségekből származók – gyakran fejezték ki egyet nem értésüket Govindával. Vitatkoztak vele, időnként nagyon erőteljes retorikát használva. Vajon egy keresztény új vallási közösség tagja miért olvas egy hindu blogot? Hogyan lehetne az alkalmi virtuális közösségek által létrehozott olvasatokat tovább értelmezni, tágabb kontextusba helyezni? Ezek a kérdések további kutatások tárgyát képezik.

## IRODALOM

BARABÁS Máté

- 1997: *Közösségek találkozása. Krisna-völgy Somogyvámoson*. Budapest: MTA Politikatudományi Intézete. [www.terebess.hu/keletkultinfo/barabas/html](http://www.terebess.hu/keletkultinfo/barabas/html). Utolsó elérésem: 2011. 01. 30.

FARKAS Judit

- 2009: *Arádsuna dilemmája. Reszocializáció és legitimáció egy magyar Krisna-hitű közösségben*. MTA Néprajzi Kutatóintézete, PTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, L'Harmattan.

FUJDA, Milan–LUZNY, Dusan

- 2010: *Oddani Krsny. Hnutí Haré Krsna v pohledu sociálních ved* [Krisna-hívők. A Hare Krisna-mozgalom társadalomtudományos perspektívából]. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni.

KAMARÁS István

- 1998: *Krisnások Magyarországon*. Budapest: Iskolakultúra.

KOCSIS Nóra

- 2004: Krishna in Heroes Square: Devotees of Krishna and National Identity in Post-Communist Hungary [Krisna a Hősök terén: Krisna-hívők és nemzeti identitás a posztkommunista Magyarországon]. *Journal of Contemporary Religion*, Vol. 19, Nr. 3, 329–337.
- 2006: Devoting Krishna in a Hungarian Way: Religious and National Identity in the Hungarian Brahmana Mission. A Case Study [Krisnát tisztelni magyar módra: nemzeti és vallási identitás a Magyar Bráhmána Misszióban. Esettanulmány]. *Acta Ethnographica Hungarica*, Vol. 51, 105–117.

TASI István

- 2006: „Táncoló fehér elefántok”. In: A. GERGELY András–PAPP Richárd–PRÓNAI Csaba (szerk.): *Kultúrák között. Hommage à Boglár Lajos*. Budapest: Nyitott Könyvműhely Kiadó. [www.terebess.hu/keletkultinfo/krisna.html](http://www.terebess.hu/keletkultinfo/krisna.html). Utolsó elérésem: 2011. 01. 30.

[www.govinda.blogter.hu](http://www.govinda.blogter.hu). Utolsó elérésem: 2011. 03. 08.



# ZAVAROS HATÁROK. A HŐSÖKTŐL A SZTÁROKIG

POVEDÁK István

GFHF-SZTE Bálint Sándor Valláskutató Intézet

6722 Szeged, Egyetem u. 2.

E-mail: povedak@yahoo.com

**Kivonat:** Jelen tanulmány elsődleges célja a történelmi hősök és a kortárs sztárok közötti kapcsolat feltárása. Feltételezésem szerint a történelmi hősök és a kortárs sztárok között meglévő kapcsolat a keletkezés kora hasonló körülményeinek eredménye, azonban a körülöttük létrejövő kultusz az adott történelmi korszakok sajátosságait is magán viseli. Puskás Öcsi, „a legismertebb magyar személy”, a legendás futballista kultuszának felhasználásával bemutatom, hogy Joseph Campbell „hősmotívumai” megtalálhatók a kortárs sztárok élettörténetében. Mindezekon túl jelen tanulmány bemutatja és elemzi Puskás kultuszát, rajongóira és tisztelőire gyakorolt hatását.<sup>1</sup>

**Kulcsszavak:** sztárkultusz, hőskultusz, hősmotívumok, hősminták, Puskás Ferenc

Lassan a tudományos gondolkodás közhelyes megállapításai közé sorolható az a baudrillard-i tézis, amely szerint a kortárs populáris kultúra számtalan szimulákrum<sup>2</sup> és „pszeudo-esemény” gyűjtőhelye. Ezek rendszerint egy időben korábbi jelenség a priori formáin alapulnak, funkciójuk, valamint a populáris kultúra struktúrájában betöltött szerepük hasonló, ám az eredeti jelenség funkcióját, jellemzőit teljes egészében soha nem sikerül adaptálniuk. E gondolatmenet érzékeltetésére jó példaként szolgálhat, ha megpróbáljuk megkeresni a választ arra a kérdésre, hogy kik napjaink „hősei” vagy „szentjei”. Főként a tömegmédia hatására sokan könnyen a „sztárokat” említhetik első helyen, amivel azonban rögtön terminológiai problémák sora keletkezik. A „hősök”, „szentek”, „sztárok” kifejezések háromféle etimológiával, történelmi, kulturális háttérrel rendelkeznek, ennek ellenére mindegyiket egyformán használják a „kortárs kultúra” „jól ismert személyeinek” jelzőjeként. Jelen dolgozat arra tesz kísérletet, hogy megvilágítsa az el-

<sup>1</sup> A kutatást az OTKA K 68325 és NK 81502 számú pályázata támogatta.

<sup>2</sup> BAUDRILLARD, Jean: *Simulacra and Simulation*. [www9.georgetown.edu/faculty/irvinem/theory/Baudrillard-Simulacra\\_and\\_Simulation.pdf](http://www9.georgetown.edu/faculty/irvinem/theory/Baudrillard-Simulacra_and_Simulation.pdf). Az utolsó letöltés dátuma: 2011. 03. 24., illetve BOORSTIN 1982.

mosódó határt az orientációs pontként funkcionáló „történelmi hősök” és a „sztárok” között.<sup>3</sup> A két fogalom és személytípus hibridizációját Puskás Öcsi kultuszának elemzésével kívánom szemléltetni.

## 1. TERMINOLÓGIAI KÉRDÉSEK

A „hős” fogalmát alapvetően háromféle jelentéstartalommal használja a közbeszéd. Egyrészt olyan személyek megjelölésére, akik a történelmi mondák központi figurái, valaha kiemelkedő személyiségek voltak, ám emlékezetük mára elsősorban az írott kultúrában kereshető. Másrészt olyan történelmi szereplőkre, elsősorban politikusokra, ún. „történelmi hősökre”, akiknek emlékezete, kultusza – bár átalakult formában – ma is él a társadalomban. Harmadrészt napjaink kiemelkedő személyiségeire, a „posztmodern kori hősökre”, azaz a sztárokra. E három kategória közt azonban nem húzhatók éles határok.

A néprajzi szakirodalom mondahősöknek olyan pozitív vagy negatív szereppel rendelkező, a történetek középpontjában álló személyeket nevez, akik egy közösség ideáltípusát is képviselik.<sup>4</sup> Az egyes korszakok azonban rányomják speciális bélyegüket a hősideálra. Emiatt voltak a középkori mondahősök a szegények pártfogói, míg a 18–19. században főként a nemzeti közösségek vezetői.

A tudományos vizsgálatok mind a mai napig nem alakítottak ki olyan meghatározást, amelyet jól lehetne alkalmazni a sztárokra. A hétköznapi nyelvhasználatban a sztár fogalmát gyakran társítják a hírességgel: „sztár az, akiről a hírek szólnak” – ami csak részben felel meg a valóságnak. A sztárság alapvető kritériuma az ismertség, ám az ismertség önmagában még nem teremt sztárokat. Nem nevezhetünk valakit sztárnak pusztán azért, mert híres, annak ellenére sem, hogy a tömegmédia diskurzusai és gyakorlatilag a magyar nyelv is ilyen értelemben, mintegy jelzőként alkalmazza. Ettől azonban meg kell különböztetnünk a sztárt mint főnevet, hiszen ez a kategória lényegesen többet foglal magába. Az angol nyelvben elterjedt „celebrity” kifejezés ebből a szempontból sokkal jobban lefedi a szó jelentését. A „celebrity” a latin „celeber” szóból ered, amely nem egyszerűen csak ismertségre, hírességre utal, hanem arra a pillanatra is, amikor egy nagy tömeg ünnepli, magasztalja, isteníti a hőst.<sup>5</sup> A sztárokra vonatkozóan az utóbbi években a magyar nyelvben is elterjedni látszik a „celeb”, „celebritás” „celebriti” kifejezés alkalmazása, ám az új terminus ez esetben nem tartalmaz új meghatározást. A „celeb” elsősorban a „híresség” jelentéssel rendelkezik. A kifejezés mellékjelentésként azt a tartalmat is hordozza, hogy az ismertség alapja nem (vagy nem szükségszerűen) az illető tudása, illetve egyéb autonóm képessége, hanem egy a média által róla mesterségesen kialakított kép, amely beépült a fogyasztók (olvasók, nézők) gondolatvilágába. Ahogyan Boorstin is hangsúlyozza, „a sztár olyan személy, aki azért híres, mert közismert”.<sup>6</sup> Ez a mellékjelentés nem tagadja, hogy az egyébként celebnek kikiáltott személyek társadalmilag valóban értékes teljesítményt produkálhatnak, csupán arra utal, hogy a produktum nem szükségszerű.

<sup>3</sup> Jelen tanulmány terjedelmi keretei közt nem lehetséges minden történelmi és pszichológiai motivációt bemutatni. A kortárs hős- és sztárkultusz komplex elemzéséről lásd: POVEDÁK 2011.

<sup>4</sup> *Magyar Néprajzi Lexikon* III, 1987: 640.

<sup>5</sup> HANKISS 2002: 105.

<sup>6</sup> BOORSTIN 1982: 57 (a szerző fordítása).

## 2. ELTÉRÉSEK

Közkeletű vélekedések szerint a hősök és a sztárok között a legfontosabb különbség a tömegmédiákon keresztül terjedő hírnév, amely eredetileg csak az utóbbiakra jellemző. Ahogyan Boorstin megfogalmazta, „számunkra a »sztár« elsősorban egy személy, egy »ünnepelelt személy«. Ez a fajta használat alapvetően a grafikus forradalom korai éveiből, az 1850 körüli időszakból eredeztethető. Emerson 1848-ban írt »a divat és gazdagság sztárjairól«. Ma az amerikai szótárak a sztárokat »közismert, a médiumokban szereplő személyekként« határozzák meg. A sztár ebben a megkülönböztető, modern értelemben nem létezhetett korábbi korokban, illetve az amerikai grafikai forradalom előtt. A sztár tehát olyan személy, aki közismertsége folytán vált híressé.”<sup>7</sup> Megállapítása leírja ugyan a sztár fogalmának történelmi gyökereit, de nem alkalmas arra, hogy a sztárokat és a hősöket elkülönítse egymástól. Ha ugyanis közelebbről megvizsgáljuk a hősök kultuszát napjainkban, akkor szép számmal találhatunk példát olyan történeti személyiségekre is, akik népszerűségük fennmaradását, esetleg (újbóli) kialakulását éppen a tömegmédiáknak köszönhetik.

További eltérés a két kategória között, hogy az ismertség megszerzésének csatornáit mellett különböznek a megszerzés módjában is. Míg a tömegkommunikáció megjelenése előtti korokban a hősök először lokális hősök voltak, és kultuszuk a kis közösségből terjedt el orális úton, addig a modern vagy posztmodern kor sztárjai a tömegkommunikációs eszközöknek köszönhetően egyből a széles nyilvánosság előtt jelennek meg. Kultuszuk tehát (általában) nem a lokálisból indul ki.

Mindezek mellett fontos kiemelnünk, hogy a tömegkommunikációs eszközök megjelenése nem jelenti azt, hogy a „hős” kategória eltűnt, és ezt kizorítva a „sztárság” jelensége kizárólagossá vált volna. A hősök kultusza – legyenek azok akár történeti hősök, akár írók, költők stb. – továbbra is fennmaradt, és egymás mellett él a sztárkultusszal.

A két kultusz azonban nem csupán abban tér el egymástól, hogy az előbbi hagyományos mintákat követve jött létre korszakunk előtt, míg utóbbi a modernitás szülötte, annak új formáival, hanem abban is, hogy erősen eltérő megnyilvánulási formákat mutatnak. A hőskultusz elsősorban a gondolkodás, érzelmek szintjén (pl. emlékezet, tisztelet) és az ezzel kapcsolatos cselekvésekben – zömmel az emlékezéssel kapcsolatos rítusokban – nyilvánul meg.<sup>8</sup> A sztárok iránti rajongás ezzel szemben gyakran már „hitbeli” megnyilvánulássá válik, és ez a ritualizált cselekvéssor nyer hangsúlyosabb szerepet. Mindazonáltal a tömegmédiában megjelenő sztárok megkonstruált élettörténetének elemei gyakran az ún. „hősmotívumokhoz” köthetők.<sup>9</sup>

A legjelentősebb különbség azonban a két kultusz eltérő alapstruktúrájában fedezhető fel. Ez a különbség hasonlít ahhoz, amely a hagyományok és a divat követése között fedezhető fel. A felszínen mindkét esetben a „követés”, az „utánzás” eredményez hasonlóságot, azonban a lényegi mögöttes tartalom eltérő. Az előbbi esetében közösségi, utóbbinál pedig

<sup>7</sup> BOORSTIN 1982: 57 (a szerző fordítása).

<sup>8</sup> A sztárok gyakran viselkedési minták is egyben. Hatásuk kiterjedhet rajongóik életének szinte minden aspektusára (világnézet, külső megjelenés, szokások, ünnepek). Szükséges azonban hangsúlyoznunk, hogy a rajongásnak is több szintje létezik. Ezekről részletesen lásd: POVEDÁK 2011.

<sup>9</sup> A hősmotívumokat számos kutató elemezte, többek között: CAMPBELL 1993; RAGLAN 1936.

individuális értékeket fedezhetünk fel. Míg a történelmi hősök fellépése, tettei, kialakuló kultuszuk alapvetően a közösségi értékek előtérbe helyezésének körülményeihez köthető – azaz egyéni tetteiket a közösség, a „nép” érdekében fejtették ki –, addig a sztárok teljes léte az individualizmus talaján áll. A sztárok kultusza szorosan kötődik egyfajta sajátos „polgári mitológiához”, amelynek középpontjában az individuális siker áll. Mitikus elemének lényege, hogy úgy állítja be a piac győztéseinek sikerességét, mintha e siker lehetséges volna az elidegenedés nélkül, és ezzel mintegy világrend szinten legitimálja a „tömegkultúra” rendszerének egészét.

Az alapstruktúra eltérésein túl lényegi különbséggént határozható meg, Boorstin észrevétele, miszerint „létrehozhatunk ugyan hírnevet, akár egy csapásra (persze jelentős anyagi ráfordítással) ismertté tehetünk egy-egy személyt, de nem tehetjük őket naggyá. Létrehozhatunk sztárokat, de nem kreálhatunk hősöket. Minden hős »ön maga által« válik hőssé – bár ez a folyamat mára majdhogynem elfelejtődött. A sztárkultusz és a hőskultusz tehát nem keverhető össze.”<sup>10</sup> Mindezek alapján a hőskultusz és a sztárkultusz nem használhatók egymás szinonimáiként.

### 3. „HŐSMOTÍVUMOK”

A „hős” és a „sztár” fogalmak elkülönítését elősegítheti a két személyiségtypusról szóló narratívák elemzése. A rendelkezésre álló anyag kiterjedtsége, valamint a kultuszformák mitológiai dimenziójának változatossága azonban komparatív fenomenológiai módszer alkalmazását teszi indokolttá, amelyre Joseph Campbell elméletét használtam.

Campbell fenomenológiai munkájának segítségével feltárhatók a sztárok megkonstruált életútja és az epikus hősök mitizált történetei közötti hasonlóságok. A *The Hero with a Thousand Faces* című művében<sup>11</sup> Campbell olyan „monomitosz” (monomyth) meglétét tételezi fel, amely gyakorlatilag minden kultúra hőseire alkalmazható.<sup>12</sup> Campbell elmélete a hősök életútjának, kalandjainak három fő fázisát emeli ki: ezek az elszakadás, a beavatás és a hazatérés.<sup>13</sup> „A hős kalandjai a hétköznapi világból indulnak, és természetfölötti csodákhoz vezetnek. A hős mesés hatalmakkal találkozik, majd döntő győzelmet arat. A varázslatos kalandokból való hazatérésekor hatalmánál fogva társainak életére is áldást gyakorol.”<sup>14</sup> Ezt az életutat a sztároknál természetesen csak jóval realisabb, „elvarázstalanított” formában találhatjuk meg.

Mivel az elméletet a hősökre – mint említettem – többen és részletesen alkalmazták, a sztárok életének folklorisztikai szempontú elemzését ezek alapján végzem el. A sztárok

<sup>10</sup> BOORSTIN 1982: 48 (a szerző fordítása).

<sup>11</sup> CAMPBELL 1993.

<sup>12</sup> Mindazonáltal ki kell emelni, hogy Campbell elméletét teljes egészében egyetlen hős életútjára sem sikerült alkalmazni. DUNDES 1980: 231. Dundes megkérdőjelezte, hogy „megvalósítható-e egy olyan nagyra-vágyó kísérlet, amely meghatározná az univerzális hősmotívumokat, amelyek állítólag alkalmazhatók minden társadalomra, továbbá kétséges, hogy egy speciális esemény, például a gyermekkor intenzív elemzése jár-e akkor haszonnal, mint mondjuk a hősök életének teljességéről szóló történetek vizsgálata.” DUNDES 1980: 232 (a szerző fordítása).

<sup>13</sup> CAMPBELL 1993: 49–94, 97–192, 193–243.

<sup>14</sup> CAMPBELL 1993: 30 (a szerző fordítása).

életútját elsősorban folklorisztikai szempontból érdemes vizsgálni. A médiumokban megjelenő élettörténetek ugyanis jelentősen leegyszerűsödtek, és a népmesei, mondai hősök életútjára jellemző szerkezetet kaptak úgy, hogy egyes részeket kiemeltek, hangsúlyossá tettek, míg más, az így konzisztenssé tett életút szempontjából nem jelentős vagy zavaró elemeket kihagytak. Ezek a szűzség ezután bekerültek a populáris kultúrába, és a rajongók ezeket variálva, immár szóbeli úton terjesztik tovább.<sup>15</sup>

A különféle médiumok elemzése során világossá vált, hogy a bulvármédia napjaink „közköltészeként” funkcionál.<sup>16</sup> Ezt a fajta, tömegeknek szóló közköltészetet nem maga a „nép” állította és állítja elő. Az egyes írásoknak létezik ugyan szerzője, ám az ő személye lényegtelen a történet szempontjából. Az írások egyes elemei szabadon vándorolnak és változnak immár az oralitás szabályai szerint. Míg a 18–19. században a különféle nyomtatványok számítottak a hasonló történetek legfontosabb forrásainak, napjainkra a tömegkommunikációs eszközök léptek a helyükbe.<sup>17</sup>

A médiából kiolvasható élettörténetek legfontosabb elemei a következők: legkisebb gyerek, különleges születés, szegénység, elvándorlás, hazatérés, siker, rejtélyes halál, valamint a vallásosság. Amennyiben ezeket összevetjük Campbell elméletével, megállapíthatjuk, hogy a sztárok élettörténeteiben megtalálható „az első küszöb átlépése”, „a próbák útja”, „a nő mint megkísértő”, a „megdicsőülés”, a „végső jótétemény”, a „két világ ura”, valamint a „szabad élet” szakasza. Csak részben fedezhetők fel a „kalandra hívás”, a „természetfeletti segítség”, „a cet gyomrában”, valamint a „találkozás az istennővel” fázisok. Nem található meg viszont „az apával való megbékélés”, „a hazatérés elutasítása”, a „várázslatos repülés” és a „hazatérés határának átlépése”.<sup>18</sup>

Jól látható, hogy a Campbellnél előforduló, mondai hősökre jellemző tipikus „hős-elemek” (heroic patterns) nem minden esetben fedezhetők fel a sztárok életében, sőt, meglétüket több alkalommal is csupán az eredeti értelmezés „megerőszkolásával” tudtuk igazolni. Több esetben megfigyelhető volt, hogy a sztárok története igazodik a hősmondák kronológiai változásaihoz, azaz a történeti szál szimplifikálódik, egyre sematikussabbá válik, továbbá a csoda visszaszorulása tapasztalható. Tehát ebben az esetben is kimutatható az a fajta „romlás”, amelyet a folklórművészetek napjainkban zajló átalakulása kapcsán már láthattunk. A csodás elemek meglétének hiányán túl a legfeltűnőbb különbség a közönség érdekében végzett szolgálat háttérbe szorulása és ezzel párhuzamosan az individuális karrier hangsúlyozásának előtérbe kerülése. Léteznek azonban összekötő kapcsok is a két típus között. Elsősorban olyan személyek, akiknek az élettörténete összefonódik a kortárs történelmi folyamatokkal. Közülük talán legjobb példaként Puskás Ferenc szolgálhat.

<sup>15</sup> Kutatásaim során több híres magyar személy (Zámbó Jimmy, Rúzs Magdi, Puskás Ferenc, Simon Tibor és Orbán Viktor) élettörténetét elemeztem a következő médiumok alapján: Blikk, Színes Mai Nap, Mai Nap, Story, Kiskegyed, Nők Lapja. [www.rmfc.hu](http://www.rmfc.hu), [www.velvet.hu](http://www.velvet.hu), Nemzeti Sport, Magyar Hírlap, Magyar Nemzet, Délmagyarország, [www.index.hu](http://www.index.hu), [www.wikipedia.org](http://www.wikipedia.org), [www.puskasferenc.hu](http://www.puskasferenc.hu).

<sup>16</sup> A közköltészetéről bővebben lásd: KESZEG 1991; KÜLLÖS 2004.

<sup>17</sup> DÉGH 1994.

<sup>18</sup> Erről részletesen lásd: POVEDÁK 2011.





## 4. PUSKÁS ÖCSI

A különféle tömegmédiák anyagai alapján „Puskás Öcsi” élettörténete a következő elemekből áll össze. Puskás Ferenc *szegény sváb családban született*. Korai éveit egy kispesti házban töltötte, 32 felnőtt és 132 gyermek társaságában. Már *gyerekkorától kezdve remekül futballozott*. Pénz hiányában általában rongyokból készített labdával játszott a közeli grundon, ahol társaival *napi tíz órát is* eltöltött. Puskás már 15 évesen bekerült a kispesti felnőtt csapatba. Ekkortájt kezdték idősebb játéktársai „Puskás Öcsinek” szólítani. A válogatottban 18 évesen mutatkozott be 1945-ben. Sikeréhez nagyban hozzájárult a csapat edzője, Sebes Gusztáv, akit lenyűgözött Puskás játéktílusa, és aki *megjósolta, hogy tanítványa egy napon a világ legjobb futballistájává válik*. A Puskás Ferenc köré szervezett válogatott 1950-től kezdve négy és fél éven át *verhetetlen volt*. 85 magyar válogatott meccsén 84, míg klubjátékosként 349 mérkőzésen 358 gólt szerzett. Az 1956-os forradalom kitörése idején Spanyolországban játszottak. Puskás a csapat több játékosával egyetemben úgy döntött, hogy a szovjet megtorlás miatt *nem tér haza*. A többi emigráns játékoshoz hasonlóan ő sem rendelkezett játékgengedéllyel, így pályafutásában átmeneti szünet következett. Az *emigráció* miatt az MLSZ közbenjárására a FIFA 18 hónapra mindannyiukat eltiltotta a játéktól. Puskás ezután először Olaszországba, majd *Spanyolországba költözött*, hogy eltiltása után újra játszhasson. A *legtöbb klubnál* azonban *elutasították*, mivel ekkor már elmúlt 30 éves, és emellett túlsúlyos is volt. 1958-tól a *Real Madridban játszott* 39 éves koráig, amikor abbahagyta az aktív játékot. Nevéhez fűződik a *klub történetének egyik legsikeresebb időszak*a. 1981-ben térhetett haza először. Hatalmas várakozás és szeretet vette körül. Közkeletű vélekedés szerint ezzel szimbolikusan megindította a rendszerváltozás folyamatát. 1991-ben végleg *hazaköltözött* Magyarországra. Puskás Ferenc hosszan tartó betegség után 2006-ban halt meg.

Eredményei játékosként a következők: olimpiai bajnok, világbajnoki ezüstérmes, Európa-kupa győztes, ötszörös magyar bajnok, négyszeres magyar gólkirály. A Real Madriddal háromszoros BEK-győztes (1960-ban a döntőben négy gólt szerzett, ami máig rekord), kétszeres KEK-győztes, Világkupa-győztes, hatszoros spanyol bajnok, kétszeres Spanyol (Király) Kupa-győztes, négyszeres spanyol gólkirály, világválogatott, Európa-válogatott. Edzőként BEK-döntőt játszott a Panathinaikosszal, háromszoros görög bajnok, egyszeres ausztrál bajnok és kupagyőztes. Kitüntetései: A Nemzet Sportolója (2004), A XX. század legjobb magyar sportolója, a Halhatatlanok Klubjának tagja (1991), Golden Foot-díjas (2006), Európa Bajnoka (2006), a sportági Hírességek Csarnoka tagja, NOB Olimpiai Érdemrend (1997), Köztársasági Elnök Arany Emlékérme (1997), Magyarság Hírneve (1997), a FIFA S.O.S. gyermekfalú mozgalmanak magyarországi nagykövete. A Magyar Honvédségben alezredessé (1992), majd ezredessé (1995) léptették elő.

Életét nem csupán hazánkban, hanem a nemzetközi porondon is ismerték, elismerték. A világ legjobb labdarúgóit bemutató *Futball enciklopédia* a „Futballistenek” című fejezetben, „A bűvös bal láb” címmel két teljes oldalt szentel Puskás Ferencnek.<sup>19</sup> 2009-ben a FIFA létrehozta a „Puskás-díjat” (Puskás Award), amellyel minden évben a legszebb gól szerzőjét köszöntik, így tisztelve Puskás Ferenc emléke előtt.

<sup>19</sup> RADNEDGE 2000: 482–483.

Halála után prominens személyiségek sokasága nyilvánította részvétét, fejezte ki halála fölött érzett fájdalmát. Megszóltak nemzetközi futbalszervezetek vezetői, a futball legnagyobb egyéniségei, a hazai sportélet vezetői, szereplői, illetve az állami élet prominens személyiségei is. Puskás teljesítményét méltatta a köztársasági elnök, a miniszterelnök, a belügyminiszter, az ellenzéki pártok vezetői. Puskás Ferenc megítélése, értékelése igen jól kivethető a politikai szereplők nyilatkozataiból, amelyek a következő elemeket tartalmazták:

„A magyar sport legnagyobb alakja, a világ egyik legjobb focistája.”

„Puskás Ferenc neve egyet jelent Magyarországgal.”

„A legtöbbet tette hazánk világhíréért, nemzetközi megbecsültségéért.”

„Egységet teremt Magyarországon.”

„Mindenki ugyanazt gondolja róla.”

„Jogosan örvendett a legnagyobb közmegebecsülésnek.”

„Puskás egész Magyarország nevében küzdött.”

„Minden siker, dicsőség és világszerte megérdemelt népszerűség közepette is mindig meg tudott maradni közvetlen, a családját, magyarságát és embertársait őszintén szerető embernek.”

Puskás Ferenc a magyarság megtestesítőjeként, aki szinte azonos reakciót váltott ki mindenből, „össznemzeti” sztár volt. Olyan attitűd alakult ki tehát vele kapcsolatban, amelyet a történeti hősekkel kapcsolatban figyelhattunk meg. A nemzet hőseként az egész nemzet érzelmeit megmozdította. A nemzet megtestesítőjeként magát a nemzetet is tisztelik benne.

„Igen, állami temetést, gyásznapot! Ki miatt, ha nem Ő miatta! [...] Egy nemzet gyászol. [...] A magyar nép egyik legnagyobbját siratja! Nagyon szomorú vagyok! Az utolsó magyar hős meghalt.”

„Az most már szinte tuti, hogy nincs olyan értékünk, ami az ország hírnevét fenn tartaná! Sajnálom! [...] Elcserélném az összes magyar politikus életét Puskás öcsiéért! Csak ő élne még! Részvétel a családnak, nyugodjon békében a leghíresebb magyar, örökké fájni fog a hiánya.”

„Nagyon köszönjük, amit a magyar fociért s amit Magyarorszáért tettél! 15 millió honfitársad gyászol, ugyanakkor büszke rá, hogy ugyanazon nemzet szülötte, mint Te! Nyugodj békében, Öcsi bácsi.”

„Nyugodjék békében! Köszönjük, amit értünk tett! Volt idő, mikor egyesek hazarúlónak titulálták, de mégis ő volt a legnagyobb magyar!”<sup>20</sup>

A hozzászólók nemcsak saját személyes vágyaikat vetítik ki tehát Puskás személyére, hanem a magyarság iránt táplált érzelmek is megjelennek. Mindezek mellett a Puskás halála kapcsán felszínre kerülő vélemények – amelyek esetében természetesen nem szabad

<sup>20</sup> 2006. 11. 17-i hozzászólások a <http://www.nemzetisport.hu/cikk.php?cikk=127822> fórum rovatában.

elfelejteni, hogy a gyász, a trauma szélsőségesen felfokozott érzéseket hoz elő – úgy állítják be Puskás személyét, mint aki „az élet teljességére” gyakorolt hatást. Halála pillanata a személyével megjelenő hierophánia visszahúzódságaként is értelmezhető, hiszen vele egyfajta „szentség” lépett ki a profán világ keretei közül. Olyan pillanat ez, amelyet a közvélemény górcsője, a média ennek megfelelően úgy határoz meg, mint amikor megtörik az idő heterogenitása. „A világban megállt az idő: péntek kora reggel Budapesten, a Kútvolgyi kórházban 79 esztendősen korábban elhunyt Puskás Ferenc. Milliók gyászolják a legendás játékost: a magyar fővárosban mécsesek gyúltak, és a világ minden pontján milliónyi könny hullott Puskás Ferencért.”

A médiumokban sugárzott vélemények megjelennek a személyes interjúk, kérdőívek anyagában is. Meg kell azonban jegyezni, hogy a közvéleményt ebben az esetben nem a halál kapcsán elhangzott vélemények irányították. Puskással kapcsolatban már életében hasonló vélekedések terjedtek, amelyeket a médiumok csak felerősíteni, illetve ébren tartani tudtak.

A Puskás Ferencről a médiumokban megjelenő történetek egy idő után egyre vázlatosabbá váltak. Így előállt egy helyzet, amelynek lényege, hogy a történetből kieső elemeket olyan sablonok pótolják, amelyek kapcsolódnak ugyan az eseményekhez, ám eltúlozzák azok elemeit – azért, hogy a közönség értékeinek, ízlésének minél teljesebb mértékben megfeleljenek. Így alakulhattak ki a Puskás Ferenc jószívűségéről szóló történetekből azok, amelyekben az ünnepelt focista emberéletet ment.

„Öcsi megmentett embereket a behívótól, az ÁVH börtöneitől.”<sup>21</sup>

„Öcsi Bácsi azonban nem »csak« páratlan tehetségű futballzseni volt, hanem talpig ember is. Bár Cziborral folyamatosan összetűzései voltak a pályán és azon kívül is, Öcsi Bácsi talán az életét mentette meg, amikor a kommunista diktatúra le akart számolni a folyton visszaszájáló, »balhész« Cziborral. Öcsi Bácsi Farkas Mihály képébe vágta, hogy ha nincs Czibor, akkor nincs Aranycsapat, sőt akkor Puskás sincs.”<sup>22</sup>

Városi legendaként terjedtek el olyan történetek, amelyek szerint Puskás Öcsi 1963 decemberében saját pénzén spanyol munkanélkülieket bérelt fel, hogy biztassák magyar rigmusokkal barátját, „Papp Lacit” Európa-bajnoki bokszmérkőzésén. „Puskás Öcsi nem volt nagyképű. Sikerei ellenére megmaradt szerénysége, barátságos, könnyen ismerkedő, mindenkire volt kedves szava. A labdarúgás akkori mentalitása között is példaértékű volt a pályán nyújtott magatartása, viselkedése mind csapattársaival, mind ellenfeleivel szemben.”<sup>23</sup>

A futball-zsenialitásáról és elképesztő tehetségéről szóló történetek városi legendaként terjedtek el a populáris kultúra minden rétegében.

<sup>21</sup> <http://www.fuzioradio.hu/index.php?Id=119&Display=357>. Az utolsó letöltés dátuma: 2008. 11. 07. A történetnek több változata alakult ki.

<sup>22</sup> <http://blog.as.hu/contra/date/2006/11>. Az utolsó letöltés dátuma: 2008. 11. 07.

<sup>23</sup> T. D. 16 éves fiú, Szeged, 2007. 11. 04. A kérdőívet megválaszoló szóhasználat, szófordulatai jól láthatóan a médiumokból eredeztethetők.

„Puskás, annak körösz volt a lábán, a jobbon. 16-oson belül neki nem volt szabad lőnie. Olyan erőset rúgott, hogy a kapusnak eltört a bordája, és meghalt. 48-ban! Nem volt neki szabad lőnie a 16-oson belül. Lőtt egyszer egy 11-est, pont középre. A kapust olyan erővel találta el, hogy rögtön meghalt.”<sup>24</sup>

„Puskás meg tudta csinálni, hogy feldobott egy vizes szappant, és levette a lábával anélkül, hogy leejtette volna... Madridi éttermekben még azt is megcsinálta, hogy vörösboros üveggel játszott a ugyanezt.”

„Dekázni tudott a szappannal a zuhany alatt. A Real Madrid öltözőjében többször megcsinálta, de még a nagy Di Stefano vagy Gento sem tudta utánozni.”

Puskás kapcsán különösen jól érzékelhető az, amit a médiumok populáris kultúrára gyakorolt hatásaként említettem, azaz, hogy a média által sugárzott események a valós kommunikáció hatásaival megegyező eredményeket mutatnak. Az elektronikus médiumok előtt töltött szabadidő folyamatos növekedésével egyenes arányban tekintett egyre inkább személyes ismerősnek, kvázi családtagnak (akit becéztek: „Öcsi”, „Öcsi bácsi”, korábban „száguldó őrnagy”, Spanyolországban „Pancho”), aki – bár kénytelen-kelletlen elvándorolt otthonról – megmaradt magyarnak, „kispesti srácnak”. Népszerűségét mindezek mellett növelte, hogy életmódja igazodott a populáris kultúra hordozóinak Kapitányék által említett értékeihez. Virtuóz volt, de nem kérkedett vele, meggazdagodott, de nem vágott fel, olyan maradt, mint elindulásakor, „mesebeli kalandjai” előtt.

„Hogy miben volt ő más? Miben? Mindenben, egyszerűen mindenben. Zseniális volt, ő nem alibizett a pályán. Imádott futballozni, nem csak a pénzért csinálta. Ha meg volt pénze, abból nem verte nagydobra, hogy micsoda gazdag és nagy ember ő! Egyszerű kispesti srácként indult el, és mindig is megmaradt annak. [...] Jószívú volt, de nem a népszerűség miatt, hanem mert ez belülről jött neki. Ő ilyen volt tényleg. Nincs még egy ilyen sportoló, egy ilyen focista, egyáltalán ember manapság, mint ő!”

Halála napján spontán tiszteletadó zarándoklat indult meg elsősorban a kispesti stadionhoz, illetve a 2002 óta nevét viselő Puskás Ferenc Sportaréna-hoz, az MLSZ székházához. Nem egykori lakóhelyére özönlöttek az emberek, hiszen annak szerepe az emlékezet szempontjából nem jelentős. Egyrészt nincs különösebb funkciója a megrajzott életútban, másrészt nem köztudomású, hol áll (vagy állt) egykori lakóházuk. Harmadrészt pedig a Kútvölgyi úti kórház, ahol utolsó hat évét töltötte betegen, leépülve, minden olyan tulajdonságától „megfosztva”, ami őt Puskás Öcsivé tette, nem olyan helyszín, amelyen keresztül az emlékezet egykori személyéhez kötődhetne. Eljöttek a rivális klubok szurkolói is, tisztelegve a nemzet sportolójának életműve, tudása előtt. A nemzet hőse motívum már ebben a spontán zarándoklatban is megfigyelhető. Mécsesek, képek, virágok érkeznek, nemzeti színű sállal, szalaggal átkötve. „Buzánszky Jenő szeméből legördül egy könnycsepp, s mintha ez volna a jeladás, valaki rákezdi: »Isten, áldd meg a magyart...«. És már

<sup>24</sup> BALI 2008: 366.

mindnyájan énekeljük a Himnuszt, elsíratva nagy honfitársunkat, minden idők legismerőbb magyar emberét.”<sup>25</sup>

Puskás Ferencet december 9-én nagyszabású állami szertartással, a nemzet halottjaként temették el a budapesti Szent István-bazilikában. Erre a napra a kormány nemzeti gyásznapot rendelt el.<sup>26</sup> A temetést több tévé és rádió is közvetítette. Az eseményre a Hősök teréig több tízezren kísérték el, a Népstadionban megrendezett „színpadi rendezvényre” azonban már csupán öt-hatezer ember ment be. A megdöbbenően alacsony arány nem Puskás személyének elutasítását jelentette, hanem a temetés jellemzőinek és a temetésre vetülő politikai hangulatnak szólt.

„Életében a miénk volt. Halála után merénylet áldozata lett. Az elkövető ismert: politikai haszonlesésnek hívják. Ha tehette volna, akkor inkább nem halt volna meg, mintsem ekkora cirkuszban részesüljön. Túlmozgásos Miniszterelnökünk csapott magának önfényezést.”

„És az sem tett jót, hogy elterjedt, a temetés 500 millióba kerül. Az emelt szintű gázszámlák korában ennyi pénz rengeteg! Miért nem hallgattak az özvegyre, aki csupán egy szerény gyászmisével kívánt búcsúzni?”

Puskás Ferenc halála után megindult „ereklyéinek” felkutatása, felbukkanása – és természetesen pénzzé tétele is, azaz a „profán ereklyekultusz”. Puskás mindezek mellett megtermékenyítően hatott a hivatásos művészekre, a „magas kultúrára” is. Ennek eredményeként írta Zelk Zoltán „Rimes üdvözlő távirat”, Szabó Lőrinc „Vereség után”, Esterházy Péter „Puskás, Gödel, passz” című művét, illetve ő és az Aranycsapat inspirálták a Hobo Blues Band „6:3” című dalát, valamint Almási Tamás „Puskás, Hungary” filmjét. 2010-ben 58 kortárs művész Puskást megjelenítő alkotását állították ki Budapesten.<sup>27</sup> Létezik továbbá egy szólás, amelyet átvett a népnyelv, és eredetét Puskásnak tulajdonítják. A „kis pénz, kis foci, nagy pénz, nagy foci” állítólag 1952-ben hagyta el Puskás száját egy mérkőzés közben, így követelve fizetést magának és játéktársainak Sebes Gusztáv szövetségi kapitánytól.

Meg kell említeni, hogy 2007-ben Kispesten felavatták az ország első Puskás Ferenc utcáját. A névadás kapcsán a fővárosi képviselő-testület egyöntetűen eltekintett attól a szabálytól, hogy a fővárosban valakiről csak halála után huszonöt évvel lehet utcát elnevezni. A nevet a volt Újtemető utca kapta, ahol a Bozsik József nevét viselő footballstadion is áll. Zalasabaron ugyanekkor teret neveztek el róla, ahol köztéri mellszobrot kapott. Zuglóban emléktáblát avattak annak a háznak a falán, amelyben egykor feleségével egy ideig lakott. Szegeden az Aranycsapatnak állítottak szobrot, Budapesten pedig felvette a nevét egy általános iskola. Nevét viseli az egykori Népstadion, a Felcsúton 2007-ben Orbán Viktor által létrehozott footballakadémia, illetve egy a tehetséges labdarúgók számára létrehozott díj. Puskás Ferenc emlékét mindezek mellett immár a 82656.

<sup>25</sup> Nemzeti Sport 2006. 11. 18.

<sup>26</sup> Gyásznapot olyan személy halála esetén lehet elrendelni, aki a nemzet egésze érdekében kiemelkedő közéleti tevékenységet végzett.

<sup>27</sup> <http://www.homegaleria.hu/Archivum/Puskas/puskas.html>. Az utolsó letöltés dátuma: 2011. 03. 19.

számú kisbolygó is őrzi, amelyet magyar kutatók fedeztek fel a spanyolországi Calar Alto Observatóriumban.<sup>28</sup>

Mindezek az emlékezet helyeiként szolgáló eszközök, a *lieux de mémoire*-ok<sup>29</sup> jól láthatóan a személyesen megélt és spontán módon ható emlékezet, a hagyomány és a történelem, azaz a rekonstruált múlt metszéspontján keletkeznek olyan pillanatban, amikor van még mire építeni az óhajtott és akart történelmi emlékezést.<sup>30</sup> Puskás Ferencet a társadalom kollektív tapasztalata olyannyira egyöntetűen ítéli meg, hogy ez a jelen idejű tapasztalat szinte kiköveteli az emlékhelyek létrejöttét. Ahogyan Esterházy Péter megjegyezte, „Puskás megteremtette egyén és közösség egységét, amely nélkül az egyén, ő, nem létezhetett”.<sup>31</sup>

## 5. ÖSSZEGZÉS

Puskás Ferenc vitathatatlanul „összmagyar” sztár volt. Gyakorlatilag minden generáció azonos, pozitív véleménnyel volt róla. Tehetsége folytán vált belőle sikeres személyiség, azonban individuális képességei mellett a közösségért végzett tevékenysége is jelentős mértékben hozzájárult népszerűségéhez. Nem csak azért vált legendás személylé, mert az Aranycsapat virtuóz vezetője volt, hanem azért is, mert mérközéseinek szimbolikusan és gyakorlatilag is saját – lokális vagy nemzeti – közösségét képviselte. Egyaránt szolgálta csapattársait és a nemzetet. Szimbolikus értelemben sikerei, viselkedése, tettei a 20. század viharaiiban meggyötört magyar társadalom számára nyújtottak kompenzációt. Mindezek alapján személye a történelmi hősök és a kortárs sztárok közötti összekötő kapocsnak tekinthető, magában hordozza mindkettő legfontosabb jellemvonásait. Az individualizáció kora előtt elért személyes sikere a közösségi értékek fontosságát üzeni napjaink individualizált egyénei számára is. Ahogyan Esterházy Péter írta: „Puskás a futball utolsó személyes személyisége, a modernitás utolsó villanása és összefoglalása, az út az egyetlen metafora felé. Őt követően már (csak) sztárok vannak, a léthelyzetnek nem megoldása van, hanem válaszverziók vannak, magas szintű, perfekt változatok... Beckenbauer, Cruyff: az átmenet: valami már nincs és még nincs... Másképpen fogalmazva: Puskással szűnik meg a játék, s kezdődik a szórakoztatás korszaka... Puskás tehát az, akivel eltűnik valami a világból, más lesz, megváltozik, már nem olyan, mint előtte volt, és soha nem is lesz olyan... Puskás az első posztmodern, Puskás, aki nincs is, csak a róla szóló elképzelések vannak, a tiszta lap, amelyre bárki bármit írhat, a népmesei hős, aki helyettünk győz, a ravasz sváb, aki túljár a kommunista diktátorok eszén, Puskás, az áruló, a vesztes, az önző. Ha egy Puskás van, ezer Puskás van, Puskás az, amit képzelünk róla (eltekintve konkrét bal lábától), Puskás a megelőlegezett ezredvég, Puskás az örök lehet, a személylétől megfosztott én, ő az én mint akárki.”<sup>32</sup>

<sup>28</sup> [http://hirek.csillagaszat.hu/kisbolygok/20061117\\_puskas.html](http://hirek.csillagaszat.hu/kisbolygok/20061117_puskas.html). Az utolsó letöltés dátuma: 2008. 11. 07.

<sup>29</sup> NORA 2010.

<sup>30</sup> GYÁNI 2000: 82.

<sup>31</sup> ESTERHÁZY 2006: 114.

<sup>32</sup> ESTERHÁZY 2006: 111–116.

## IRODALOM

BALI János

- 2008: Nemzettudat versus etnikai tudat a maradéki magyarok körében. In: PAPP Richárd–SZARKA László (szerk.), *Bennünk élő múltjaink. Történelmi tudat – kulturális emlékezet*. Zenta: Vajdasági Magyar Művelődési Intézet, 357–368.

BOORSTIN, Daniel J.

- 1982: *The Image. A Guide to Pseudo-Events in America*. New York: Atheneum.

CAMPBELL, Joseph

- 1993: *The Hero with a Thousand Faces*. London: Fontana Press.

DÉGH, Linda

- 1994: *American Folklore and the Mass Media*. Indiana: Indiana University Press.

DUNDES, Alan

- 1980: *Interpreting Folklore*. Bloomington: Indiana University Press.

ESTERHÁZY Péter

- 2006: *Utazás a tizenhatos mélyére*. Budapest: Magvető.

GYÁNI Gábor

- 2000: *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*. Budapest: Napvilág Kiadó.

HANKISS Elemér

- 2002: Legenda Profana, avagy a világ újraparazsolása. In: KAPITÁNY Ágnes–KAPITÁNY Gábor (szerk.), „Jelbeszéd az életünk” 2. Budapest: Osiris Kiadó, 96–123.

KESZEG Vilmos

- 1991: *A folklór határán. A népi írásbeliség verses műfajai Aranyosszéken*. Bukarest: Kriterion.

KÜLLÖS Imola

- 2004: *Közköltészet és népköltészet. A XVII–XIX. századi magyar világi költészet összehasonlító műfaj-, szüzsé- és motívumtörténeti vizsgálata*. Budapest: L'Harmattan.

*Magyar Néprajzi Lexikon III.*

- 1987: Főszerk.: Ortutay Gyula. Budapest: Akadémiai Kiadó.

NORA, Pierre

- 2010: *Les lieux de mémoire. Emlékezet és történelem között: válogatott tanulmányok*. Budapest: Napvilág Kiadó.

POVEDÁK István

- 2011: *Álhősök, hamis istenek. Hős- és sztárkultusz a posztmodern korban*. Szeged: Gerhardus Kiadó–SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.

RADNEDGE, Keir (ed.)

- 2000: *The Complete Encyclopedia of Soccer*. London: Carlton Books.

RAGLAN, Lord

- 1936: *The Hero: A Study in Tradition, Myth and Drama*. London: Methuen.

# VÁLTOZATLANSÁG A VÁLTOZÁSBAN

## A két világháború közötti budapesti zsidó csoportok önképe a megváltozott Kárpát-medencei határok függvényében<sup>1</sup>

GLÄSSER Norbert

Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar  
Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék  
6722 Szeged, Egyetem u. 2.  
E-mail: gleszer@hung.u-szeged.hu

ZIMA András

Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem  
1444 Budapest, Pf. 212  
E-mail: andras.zima@gmail.com

**Kivonat:** Az első világháború előtti zsidóság különböző csoportjainak társadalmi és kulturális folyamatait Közép-Európában a birodalmi keretek jelölték ki. A létrejövő nemzetállamok ugyan megszabták az orientációs kereteket, de a zsidóságnak a modernitáshoz mint folyamathoz való viszonyulása, a vallási és kulturális stratégiák átíveltek ezeken a kereteken. Az első világháború után megrajzolt új határok alapjaiban változtatták meg azt a társadalmi és kulturális közeget, amelyben a korábbi zsidó stratégiák létrejöttek, működtek, és kialakították a magyar szimbolikus politikához való viszonyulásukat. 1920 után a különböző zsidó irányzatok aránya is megváltozott Magyarországon. A trianoni békediktátum után kialakuló magyar szimbolikus politikát felekezeti, illetve mozgalmi keretek között a budapesti magyar nyelvű zsidó sajtó által megjelenített egyes csoportstratégiák különbözőképpen értelmezték és építették be diskurzusaikba. A határok nem csupán fizikai valójukban jelentek meg, és alkottak áthidalandó, kezelendő valóságot, hanem a csoport- és társadalomszerveződés vonatkozásában is új határokat hoztak létre.

**Kulcsszavak:** határok, kulturális emlékezet, szimbolikus politika, orthodoxia, chaszidizmus, neológia, cionizmus, Magyarország, trianoni békediktátum

<sup>1</sup> A cikk a SZTE-BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék OTKA pályázata (68325) és az OR-ZSE-MTA Zsidó Kultúrakutató Csoport (TKI 237/2007) keretében végzett kutatások eredményeiből született. Angol nyelvű előadásként *Unchangingness in change. The changed self-image of Budapest Jewish groups in the interwar years as a function of the changed borders in the Carpathian Basin* címen elhangzott az Ethnographic Atlases – Regions, Borders, Interferences, 16<sup>th</sup> Conference of the SIEF's International Ethnocartography Network keretében Szegeden, 2009. szeptember 14-én. Magyar nyelven pedig a Magyar Tudomány Ünnepe 2009 rendezvénysorozat keretében az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem Isaiah Berlin (100) – Zsidóság – Európa címet viselő doktorandusz konferenciáján 2009. november 9-én. A magyar változat javított újraközlés. Első közlés: Gleszer Norbert–Zima András: Változatlanság a változásban. A két világháború közötti budapesti zsidó csoportok önképe a megváltozott Kárpát-medencei határok függvényében. In: *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 2009/1–4, 35–62. A kétnyelvű tanulmány megjelenését az OTKA PUB-C 85336 számú pályázati támogatása tette lehetővé.



„Van ország, melyet mérföldeken keresztül hegyek és erdők öveznek, úgyhogy nem lehet belőle kijutni, csak kapukon át. Ilyen például Magyarország.”

(*bJoma* 11a, Rási-kommentár)

Tanulmányunkban azt vizsgáljuk, hogy az első világháborút követően megváltozott határok miként jelentek meg a magyarországi zsidó sajtó diskurzusaiban. Milyen tényleges és tudati határokat jelentettek ezek a határok? Hogyan jelentek meg a politikai határok a közösségek mindennapi gyakorlatában? Miként alkalmazkodtak a határokról szóló magyarországi diskurzushoz, kulturális emlékezethez és szimbolikus politikához? Ennek keretében milyen jelképekkel, képzetekkel éltek, ezek miként épültek rá a dualizmus kori önmeghatározás reprezentációira? A vizsgált téma a határokról szóló társadalmi diskurzust egy kevésbé kutatott megvilágításba helyezi: egy konkrét felekezeten belül vizsgálja az új határok intézményi és szimbolikus hatását.<sup>2</sup> A tanulmányban vizsgált időszak az új határok 1920-as megvonásától a megvalósult revízió „pillanatáig” terjed. Írásunk a visszacsatolt területeken kialakuló új struktúrával és ennek a revíziós diskurzusra gyakorolt belső hatásával nem foglalkozik.<sup>3</sup>

## A SAJTÓ MINT FORRÁS

Tanulmányunkban a sajtót mint modern jelenséget vizsgáljuk. Sarah Abrevaya Stein szerint a modern kori zsidóság köreiben a sajtó egyszerre volt a változás manifesztálódása és mechanizmusa.<sup>4</sup> Az *orthodoxia*, a *neológia* és a *cionista* mozgalom fővárosi lapja igen eltérő képet nyújt a felvetett kérdésekről. Ez a modernitáshoz és a nemzeteszmehez való viszonyulásukból fakad.<sup>5</sup> A neológ *Egyenlőség* című lap<sup>6</sup> és a cionista *Zsidó Szemle*<sup>7</sup> egyaránt *tudatosan modernizálónak* tekinthető. A vallási hagyományokat a modern kategóriák függvényében értelmezik újra. A nemzeteszme viszont választóvonal közöttük: a *neológia* pusztán felekezeti az uralkodó nemzeteszmehez igazodik, míg a *cionista* mozgalom a lojalitás megtartásával saját zsidó nemzeteszmet ápol. Az *orthodoxia* különböző formái

<sup>2</sup> A trianoni békediktátum körül kirajzolódó társadalmi diskurzus és kultusz felől a történeti munkák már érintették a kultusz és vallás kapcsolatát; vö. SAJTI 2004: 132; ZEIDLER 2002: 14, 18. Ez azonban nem tekinthető a diskurzus felekezeti adaptációját tárgyaló kitűző vizsgálatnak.

<sup>3</sup> Ez egyrészt meghaladná egy tanulmány terjedelmi keretét, másrészt a különböző zsidó intézményi stratégiák azonos forráscsoportok hiányában nem követhetők nyomon ebben az időszakban.

<sup>4</sup> ABREVAYA STEIN 2004: 16.

<sup>5</sup> GLEESER–ZIMA 2009a.

<sup>6</sup> Az *Egyenlőség* – Társadalmi hetilap (1882–1938) Bogdányi Mór (1854–1923), majd Szabolcsi Miksa (1857–1915), valamint fia, Szabolcsi Lajos (1890–1943) szerkesztésében jelent meg. Az általa megjelenített vélemény számos kérdésben nem köthető szorosan a Pesti Izraelita Hitközséghez, sokkal inkább a lap körül kirajzolódó fővárosi neológ kör stratégiáit tükrözi.

<sup>7</sup> A cionista sajtó indulásának a Dömény Lajos (1880–1914) által szerkesztett budapesti *Zsidó Néplap* – Társadalmi és szépirodalmi hetilap (1904–1905) tekinthető. A Magyarországi Cionista Szervezet lapját 1910-től eredezteti, amelyet 1911-től Bató Lajos, Beregi Benjámin, Hammerschlag Oszkár, Lukács Leo, Richtmann Mózes és Schönfeld József szerkesztett *Zsidó Szemle* címmel. 1919-ben *Jövőnk* – Zsidó társadalmi hetilap néven, 1920 és 1938 között pedig ismét *Zsidó Szemle* – Zsidó hetilapként jelent meg. Az *Egyenlőség*ből kiszakadt fiatal neológok Patai József által képviselt köréhez tartozó, itt nem vizsgált *Múlt és Jövő* – Irodalmi, művészeti, társadalmi és kritikai folyóirat (1911–1944) kulturcionista, majd cionista irányvonalat képviselt.

és a *chaszidizmus* a *tradicionalitásra törekvő stratégiát* képeznek. Értelmezési keretül a vallási hagyomány, autoritás és legitimitás szolgál. Megjelenítőjük a vizsgált korszakban a *Zsidó Újság* és az *Orthodox Zsidó Újság*.<sup>8</sup> Ezek mind fővárosi réteglapok, amelyek egyrészt középosztálybeli problémákat, másrészt többnyire intézményi stratégiákat jelenítenek meg.

## HATÁROK ÉS SZIMBOLIKUS POLITIKA

A magyar társadalmat a két világháború között áthatotta a határok kérdése. Nem volt olyan politikai erő az országban, amely ne helyezett volna hangsúlyt a területi revízió kérdésére. Ugyanakkor a politikai eliten túl az egész magyar társadalmat meghatározta a békeszerződéssel kapcsolatban a kollektív, nemzeti veszteség érzése. Ez azonban inkább csak hangulat volt, mint cselekvés.<sup>9</sup>

A korszak ideológiai, történeti kulcsfogalmait szintén áthatotta a határok kérdése. Zeidler Miklós a köztudat és a közgondolkodás szerves részét képező verbális vagy képi toposzok, közhelyek felől közelíti a határok társadalmi és politikai kérdésének kultusz jellegű megnyilvánulásaihoz. Ilyen toposznak tekinti a *keresztény, nemzeti, ellenforradalmi* vagy *irredenta* jelzőt, amelyek „a politikai rendszer s részben a korszak öndefiníciói voltak”.<sup>10</sup>

Zeidler vizsgálatának kultuszkonceptiója élesen elkülöníti a politikai és történeti kultuszokat a vallások kultuszaitól. Az előbbieket természetes sorsának látja a kiüresedést, ebből eredően egyrészt az individualizálódást, heterogenizálódást és erodálódást, másrészt a külsődlegessé, felületessé válást és gyors összeomlást. Okát a politikai és történeti kultusz lényegéből fakadónak vélt felületességben, egyetemességben és mesterséges leegyszerűsítésekben látja, mivel „a kapcsolat elvész egyfelől az elv és a személyiség, másfelől az elv és a valóság között”.<sup>11</sup> Nézete szerint ebben az is közrejátszik, hogy „a vallások és kultuszaik (...) tartósabbak, hiszen kiindulópontjuk eleve mítikus és misztikus, a történeti hagyomány viszont a továbbörökítés során hosszabb távon rendszerint új és új tartalmakkal bővül, folyamatosan »korszerűsödik« – mintegy aktuális üzenetet kap, és távol kerül az alapját képező eseménytől”.<sup>12</sup>

A vallás és kultusz kapcsolata ebben a problematizálásban inkább párhuzamként jelenik meg. Zeidler elismeri, hogy „az új jelképek a már jól ismert bibliai történetek és szimbólumok segítségével könnyebben beágyazódhattak a köztudatba”, valamint „az

<sup>8</sup> Az Orthodox (Központi) Iroda modernizálódó fővárosi elitjének nézeteit 1891 és 1906 között magyar nyelven az Orthodox Iroda titkára, Weisz Dániel (Viador, ?–1907) által szerkesztett *Zsidó Híradó* – Orthodox zsidó felekezeti és társadalmi hetilap, 1914-ben Reiner Ignác szerkesztésében a rövid életű *Hitör* – Felekezeti, társadalmi és szépirodalmi hetilap az orthodox zsidó érdekek védelmére című periodika, majd a belényesi gáon, Reb Áser fia, Groszberg Lipót (1869–1926), illetve halála után fia, Groszberg Jenő (1894–1982) szerkesztésében 1925. október 16-ától megjelenő *Zsidó Újság* – A magyar orthodox zsidóság hetilapja, ezt követően pedig 1939. január 20-tól 1944. március 19-éig az *Orthodox Zsidó Újság*, egyházi és hitbuzgalmi lap fogalmazta meg.

<sup>9</sup> ZEIDLER 2001: 160–161.

<sup>10</sup> ZEIDLER 2002: 9.

<sup>11</sup> ZEIDLER 2002: 10.

<sup>12</sup> ZEIDLER 2002: 10.

1848/49-es szabadságharc motívumai között találtak olyanokat, amelyeknek az új irredenta jelképeket meg lehetett feleltetni”.<sup>13</sup> A jelenség értelmezésében azonban a „jóhiszemű blaszfémia” és az eredeti jelentés „kontextuson kívüli” degradálódásának gondolata jelenik meg. Gillo Dorfles szavait idézve Zeidler elemzése a kultuszt „a hamis mítoszteremtés és hamis ritualitás”<sup>14</sup> köntösébe öltözteti.

A vallási kultuszok és szimbolizációk történeti/politikai kultuszokkal és szimbolizációkkal való merev szembeállításánál célszerűbb az elemzés keretét a két jelenség összefonódásának kérdésére építeni. Ennek két kulcsfogalmává a *nemzetvallás* (civil religion), valamint a *szimbólumok multivokalitása* és egységesítő ereje tehető.

Robert N. Bellah a civil vallás fogalmát *Rousseau*-tól eredezteti, miszerint minden társadalomnak szüksége van egy tisztán civil hitre. *Bellah*-nál a civil vallás nem más, mint a vallás helyébe lépő modern alternatíva, amelyet a modern társadalom tölt meg tartalommal. A civil vallás vallásos hitek, jelképek és rítusok összessége. Ezek transzcendens dimenzióba helyeződnek, és történelmi tapasztalatban gyökereznek. Funkciója szerint legitimál, integrál és megoszt. A nemzeti történelem jelentőségtelien nyilvánított, kiragadott eseményeire alapoz. Ezeket értelmezi (át) a mindenkori jelen törekvéseinek függvényében, és önti normatív keretbe.<sup>15</sup>

A nemzetvallást Gerő András a szimbolikus politika keretében értelmezi. A *szimbolikus politika* a „*reálpolitika*” (érdekpolitika, hatalompolitika, gazdaságpolitika, társadalompolitika stb.) meglévő hatalmi konstellációjával szembeni alternatív történelmet, a „*reálpolitikai*” hatalmi interpretációval szemben spirituális hatalmat képezhet.<sup>16</sup>

A 19. században megjelenő nemzeteszme és a nemzeti hagyományok keretében a szimbolikus politika részeként feltűnő nemzetvallás – a társadalom tisztán szekuláris civil vallása – abban az értelemben immanens vallás, hogy az adott népcsoport saját történetét, múltját, jelenét vagy jövőjét teszi a hit tárgyává vagy forrásává, ami által az e világit szakralizálja, és ily módon hozza létre a vallási strukturális mintákat követő szekuláris vallást.<sup>17</sup> Funkciója a modernizálódó társadalom rendi, vallási és testületi törésvonalainak áthidalása, felülírása volt. A nemzetvallás mint jelenség a kulturális emlékezet közegébe ágyazódik,<sup>18</sup> működését ennek sajátosságai határozták meg. Rítusai a rendi és vallási ünnepben gyökereztek, nyelvezeteként a Szentírás és a liturgia általánosan ismert fogalmai szolgáltak.<sup>19</sup>

Gerő András nézete szerint a szimbolikus politika a Horthy-korszakban funkcióját tekintve a fedőkultúra szerepét töltötte be.<sup>20</sup> A „tényleges viszonyokat elfedő” kultusszá vált abban az értelemben, hogy „a trianoni béke után létrejött a független Magyarország, a magyar nemzetállam, de ez az ország csak halvány visszfénye volt annak, amiben a nemzetvallás megszületett. Következésképpen (...) minden gesztusában egy olyan »realitást«

<sup>13</sup> ZEIDLER 2001: 177.

<sup>14</sup> ZEIDLER 2001: 177.

<sup>15</sup> Vö. FURSETH–REPSTAD 2006: 103–106; HASE 2001: 53–64; SCHEIDER 1987: 83–215.

<sup>16</sup> GERŐ 2004: 7.

<sup>17</sup> GERŐ 2004: 32.

<sup>18</sup> ASSMANN 1999.

<sup>19</sup> GERŐ 2004: 18, 20–21.

<sup>20</sup> GERŐ 2004: 297.

sugallt, ami már nem létezett. Immár más szempontból, de megint szétvált a szimbolikus és az úgynevezett »réalpolitika«. (...) a két háború között a spirituális realitás a hivatalosság része lett, csakhogy a magyar állam nem az volt, aminek látni szeretnék volna. A szimbolikus politika lett hatalompolitikai realitás, miközben a nemzetközi hatalompolitikai realitás ezt szimbolikussá tette.<sup>21</sup>

A hatalmi és a szimbolikus politikát egyaránt meghatározta az ország területvesztése. A határ a mindennapi valóságnak ugyanúgy részét képezte, mint a szimbolikus politikának, azaz a nemzetvallás kultuszainak. A határ személyes, családi, egzisztenciális, intézményi, felekezeti és nemzeti kötődések közé ékelődött mindkét oldalon.<sup>22</sup> Kezelendő valósággá vált, és új struktúrákat hozott létre. A közösségi emlékezetnek pedig tudatos oktatás- és szimbolikus politikai program keretében meghatározó részévé vált.<sup>23</sup>

A határok kérdéséhez kötődő kultuszok így sokkal inkább a nemzetvallás adott történeti, társadalmi és politikai kontextusban való manifesztálódásának tekintendők.<sup>24</sup> Jelképeikben, rítusaikban, értelmezéseikben ráépülnek a korábbi szimbolikus politikai értelmezésekre,<sup>25</sup> beépítve azokat, vagy szembehelyezkedve velük.

A kultuszok, szimbólumok jelentése nem csupán történetiségükben változhat. A szimbólumok és rítusok *multivokalitása*, valamint a jelentések többértelműsége révén<sup>26</sup> a különböző csoportok (és egyének) értelmezéseinek kialakítására és integrálására is lehetőséget biztosít.<sup>27</sup> Ennek jegyében az adott kultuszt az egyes csoportok saját diskurzusaikhoz igazíthatják, saját képükre formálhatják, partikuláris többlettartalmakat adhatnak hozzá.

A korszak politikai diskurzusa azonban határozottan elválasztott egymástól két fogalmat: a *revizionizmust* és az *irredentizmust*. Revizionistának mondták azt, aki a trianoni békeszerződés felülvizsgálatát békés eszközökkel kívánta elérni, irredentának pedig azt, aki az erőszakos eszközöktől sem riadt volna vissza.<sup>28</sup>

<sup>21</sup> GERŐ 2004: 292.

<sup>22</sup> A déli határrész példáján más területekre is kitekintve lásd: SAJTI 2004: 143–148.

<sup>23</sup> ZEIDLER 2002: 70–72; ROMSICS 2005: 180–182; SAJTI 2004: 132.

<sup>24</sup> Zeidler az irredenta kultusz társadalmi meghatározottságait inkább szociálpszichologizáló keretek között kísérli meg értelmezni. Lásd: ZEIDLER 2001: 188–189.

<sup>25</sup> A monarchia elitjének és emlékezetének periferizálódásáról lásd: ROMSICS 2004.

<sup>26</sup> A domináns szimbólumok egyszerre mondanak és tesznek valamit, sűrítettek, sok különböző jelenségnek adnak egy közös kifejezést; eltérő jelenségeket egyesítenek, különböző emberek hasonlóságérzetét keltethetnek, szolidaritásukat fejezhetik ki általuk, valamint a jelentések ideológiai és érzelmi polarizálódását hozzák magukkal. TURNER 1975: 55–56. Magyar nyelvű elméleti összefoglalását lásd: ERIKSEN 2006: 277–278.

<sup>27</sup> TURNER 1975: 22.

<sup>28</sup> A bethleni elkülönítés fogalomtörténetét Zeidler Miklós is végigköveti. Az 1945 utáni („leleplező”) történészdiskurzusok nem tettek különbséget a két fogalom között, az elítélés, a megbélyegzés és a Horthy-rendszer bírálataként használták. A hatvanas évektől kibontakozó „feltáró” történetírás továbbra is azonos értelemben alkalmazta a két fogalmat. Fogalmi gyökerét tekintve Zeidler az *irredentizmust* olyan politikai törekvésnek tekinti, amely az idegen uralom alatt álló nemzeti területek visszaszerzését célozza. „Az irányzat módszereiben lehet békés vagy erőszakos, célkitűzéseiben viszont mindig erősen voluntarista, hiszen a »visz-szaszerzendő« lakosságot és területet ingatag – általában a régmúltba forduló, sokszor mitikus – érvek alapján önkényesen jelöli meg.” ZEIDLER 2002: 12. A *revizionizmus* egy adott nemzetközi szerződés újratárgyalását kívánja elérni békés eszközökkel, a diplomácia és a nemzetközi jog révén, ezért a kompromisszumkészség és a jogi megközelítés jellemzi. A két világháború közötti magyar külpolitika hivatalos szinten revizionista volt, propagandájában viszont élt az irredentizmus szólamaival. ZEIDLER 2002: 11–12.

A korszak politikai diskurzusainak fővonalában két másik fontos fogalom is megtalálható: az *asszimilatív* és az *etnicista nemzetkoncepció*. Míg előbbi a dualizmust jellemezte, és a nemzethez tartozás kritériumait az elsajátítható kultúrában szabta meg, addig az utóbbi a Horthy-korszakban a beleszületés mentén vonta meg a határokat.<sup>29</sup>

Az izraelita felekezeti sajtó szintén egyértelműen különbséget tett a revizionizmus és az irredentizmus között. A revizionizmust a zsidó sajtó – irányzattól függően eltérő módon – támogatta, a szélsőséges irredentákat viszont az antiszemitákkal azonosította. A nemzetkoncepció fővonalának változásánál már sokkal árnyaltabb a zsidóságon belüli irányzatok válasza.

Az első világháborút követő területcsökkenés következtében megváltozott az irányzatok egymáshoz viszonyított aránya. Az *orthodoxia* nemcsak arányában szorult vissza, befolyása is jelentősen csökkent.<sup>30</sup> A domináns helyzetbe került *kongresszusi* zsidóságot nemzeti-vallási stratégiája szempontjából, amelyet a világháború idején és utána is következetesen képviselt, a *cionizmus* felől érte a legnagyobb kihívás. Ezért a *neológ* sajtó – az antiszemita jelenségek mellett – a *cionista* irányzattal szemben lépett fel a leghatározottabban, azzal vádolva őket, hogy az általuk propagált „zsidó nacionalizmus” az új kurzus antiszemitáinak szolgál érvül.

A miniszter saját nemzetiség faji elmélete támogatására bőséges idézeteket olvasott fel Simon Lajos nevű ügyvéd – ügyvéd kérem nem rabbi, mint ahogy a miniszter mondotta – cionista irányzatú művéből. A cionizmus, amelyről harminc évvel ezelőtt még senki sem tudott, amely a mai napig is a magyar zsidóság elenyésző töredéke, utóbb kifejeződött alakjában tudvalevőleg arra az álláspontra helyezkedett, hogy a zsidóságnak itt a mi országunkban is külön nemzetiségi létre és igényekre kell berendezkednie.<sup>31</sup>

Az *Egyenlőség* a *cionista* mozgalmat támadva, legitimációt keresve sok esetben a veszélyes ellenfélnek már nem tekintett *orthodoxiára*, illetve annak sajtójára hivatkozott.<sup>32</sup>

## TUDATOSAN MODERNIZÁLÓ STRATÉGIÁK ÉS A HATÁROK

Az első világháború után megváltozott a véleményformáló magyar elit zsidósággal kapcsolatos nemzeti stratégiája. A korábbi asszimilatív nemzetkoncepciót az etnicista stratégia váltotta fel. A nemzetkoncepció megváltozását az 1920:XXV. törvénycikken keresztül lehet a legjobban szemléltetni. A *numerus clausus* néven ismert törvény a felsőoktatásba való bejutást szabályozta az adott nemzetiség vagy népfaj számarányának megfelelően. A törvényt a jogalkotó a korábbi magyar nemzetfelfogással ellentétben – amely a magyarországi zsidóságot a magyar nemzet részének tekintette – a zsidókra is alkalmazni szánta. „A nemzetgyűlés eldöntötte, hogy faj vagyunk...”<sup>33</sup> – értékelte az *Egyenlőség* a törvény megszavazásakor a zsidósággal kapcsolatos hivatalos új álláspontot.

<sup>29</sup> Vö. KÖVÉR 2003; GYÁNI 1997.

<sup>30</sup> FROJMOVICS 2008: 226–227.

<sup>31</sup> Mezei Ernő, A cionista lecke. *Egyenlőség* 1920. máj. 8./ 9–10.

<sup>32</sup> Az erdélyi orthodoxia élet-halál harca a cionizmussal. *Egyenlőség* 1921. júl. 30./ 4–5, 6.

<sup>33</sup> Elvégeztetett... *Egyenlőség* 1920. szept. 25./ 1.

A kongresszusi zsidó elit az 1920-ra kialakult új helyzetet a háború következményének tekintette, és ideiglenesnek gondolta. Abban reménykedtek, hogy a rendkívüli idők elmúltával visszaállnak majd a háború előtti állapotok.

Öszintén bevallom, hogy a hazánkban most uralmon lévő kurzust efemer jelenségnek tartom, a háború egyik utórezgésének. Rendkívüli események idézték elő, hogy Magyarországon ez a helyzet előállhatott.<sup>34</sup>

Az ideiglenesség reményéből kiindulva a neológ elit változatlanul hagyta a 19. században kialakított intézményi stratégiát, és továbbra is a magyar nemzeti keretek között határozta meg magát. A magyar zsidók magyar nemzet és magyar állam iránti állandó és megtörhetetlen hűségének az *Egyenlőség* többször hangot adott. Még a numerus clausus országgyűlési megszavazása előtt a következőket írta:

A magyar államnak jó és hű polgárai, a magyar nemzetnek becsületes és hazafiásan gondolkodó fiai voltunk eddig mindig, akarunk és fogunk minden körülmények között a jövőben is maradni. Magyarságunkat nem engedjük elvenni. Drága és szent ez nekünk, és a mi magyar nemzeti lelkiismeretünk épp oly sérthetetlen előttünk, mint zsidó vallásos lelkiismeretünk.<sup>35</sup>

Ezt fejezi ki a halotti kegyeletadásban tovább élő turulszimbolika, amelyet szemléletesen tükröz Róna Józsefnek a Pesti Izraelita Hitközség megbízásából tervezett alkotása, dr. Adler Illés sajtóban is közzölt síremléke,<sup>36</sup> valamint az *Egyenlőség*nek a szétszakított országot ábrázoló, rövid életű illusztrált rovatfejléce.<sup>37</sup>

A neológ zsidóság a trianoni békediktátum felett érzett nemzeti fájdalommal azonosult. Viszont a területi revízió kérdését ennek a szegregációs törvénynek az eltörlésével kapcsolta össze: „igazságot Magyarországnak és igazságot a magyar zsidóknak”<sup>38</sup> – írta az *Egyenlőség* 1933-ban. A magyar zsidóság nemzethűségét bizonyítandó az *Egyenlőség* kiemelte a helyi zsidók szerepét az új határok által elszakított nemzetrészek magyar önazonosságának megőrzésében. Számos cikk jelent meg a lapban a határokon túli magyar zsidóról, akit az új hatalom a magyarság melletti kiállásáért büntet.

Vérzik a szívünk, ha azokra a mártír zsidó testvéreinkre gondolunk, akik a megszállott területeken, ezer sanyargatás és önfeláldozás árán, hűséges szívvel vallják magukat magyarnak. A vértanúságukra eddig is fájó szívvel néztünk át, de tele voltunk hittel, hogy eljön az az idő, mikor a magyarsággal együtt szeretettel és hálával fogjuk őket a szívünkhöz szorítani.<sup>39</sup>

Sérelmezték viszont, hogy miközben a békétárgyalásokon, illetve nemzetközi viszonylatban a magyar politikai elit az elcsatolt területek magyar zsidóit – a magyar népesség arányát növelendő – általában magyarként tartja számon,<sup>40</sup> addig Magyarországon a zsidókat kitaszították a magyar nemzet közösségéből.<sup>41</sup>

<sup>34</sup> Sándor Pál, A numerus clausus után. *Egyenlőség* 1920. dec. 4./ 2–3.

<sup>35</sup> Mi történnék a magyarországi zsidókkal? *Egyenlőség* 1920. júl. 31./ 3.

<sup>36</sup> Hírek – Dr. Adler Illés síremléke. *Egyenlőség* 1927. jún. 18./ 19.

<sup>37</sup> Zsidó élet vidéken. *Egyenlőség* 1937. jan. 14. – 1937. jan. 28.

<sup>38</sup> Felekezet és politika. *Egyenlőség* 1933. febr. 11./ 4–6.

<sup>39</sup> Spira Teréz kassai börtönben. *Egyenlőség* 1920. okt. 9./ 1–2.

<sup>40</sup> Vö. a külföldi olvasóknak szánt revíziós propagandaalbumok angol nyelvű változatával: LÉGRÁDY 1931: 128–131.

<sup>41</sup> Mit mondott rólunk Teleki Pál Párisban? *Egyenlőség* 1920. okt. 23./ 1–2.

Tehát 1920 elején Neuillyben a zsidók nem is zsidók voltak, hanem magyarok. Tehát kilenc hónappal ezelőtt a zsidók még kiváló írókat, tudósokat, művészeket adtak a magyarságnak. (...) az egész művelt világgal szemben tehát úgy állította oda Ön [értsd: Teleki Pál - Z.A.] a magyarországi zsidóságot, mint a történelmi magyar nemzet szerves részét. (...) Hogyan lehet az - fogják Öntől kérdezni azok a diplomata, akiket egész tudományos arzenállal igyekezett meggyőzni a magyar zsidók nemzeti tudományos, irodalmi és művészeti érdemeiről, magyarságukról, fajmentességükről, csupán felekezeti különállásukról -, hogy ezek a zsidók most egyszerűen 'nemzetiség'-nek deklaráltak egy törvényben, amely a 'zsidó nemzetiségnek' az ország lakosságához való arányban engedi meg csupán az egyetemekre való bejutást?<sup>42</sup>

A Horthy-korszak Magyarországhoz való lojalitás mellett a neológ sajtóban a trianoni országvesztés és az antiszemita jelenségek ellenpéldájaként jelent meg a dualista Magyarország képe. Ez a nosztalgia a dinasztia és az elpusztult Monarchia iránti sóvárgásban nyilvánult meg. Ebben az összefüggésben szerepelt a régi Magyarország, a dinasztia és a hozzá hűséges magyar zsidó.<sup>43</sup>

... a legnagyobb hálával kell gondolnunk az öreg József főhercegre, akinek élete és működése amily áldásthöz volt hazánkra, éppúgy nemes szabadelvű, emberszerető gondolkodásával mindig támasza, védője volt a magyar zsidóknak. A zsidók megbecsülése egyik legszebb dísze volt a nagy nádor házában, és ez a szép tradíció ékesíti azóta mindig utódainak a lelkét is.<sup>44</sup>

Gyakran érte a zsidókat az a vád, hogy a világháború idején kibújtak a katonai szolgálat alól. Ezért az *Egyenlőség*, hogy bizonyítsa a magyar zsidók nemzethűségét, apologetikus szándékkal rendszeresen mutatott be zsidó háborús hősokeket a Magyar Zsidó Hadiarchívumból,<sup>45</sup> illetve korabeli háborús helyszíni beszámolókat közölt a zsidó katonák önfeláldozásáról és hősiességéről. Egy zsidó háborús veterán naplójából például a következőket idézte a lap:

Zsidó katonák százával jöttek-mentek a frontról sebesülve, s mentek a frontra. Lesoványodva jöttek a kórházba, hogy újból erőt gyűjtsék - visszamenjenek a frontra. Zsidó tisztek csak sebesülve jöttek a frontról - egy-kettőt ezrede küldött hátra lerongyolódva, lefogyva, akarata ellenére.<sup>46</sup>

A keresztény kurzus antiszemita közbeszédének ellenpéldájaként a neológ sajtó – a korszakban mindvégig – az olasz fasizmust állította. Az *Egyenlőség* az olasz fasizmust olyan nemzeti, jobboldali mozgalomként mutatta be, amely a zsidókat is integrálja, és megbecsült helyet biztosít számukra.<sup>47</sup> Ebben az összefüggésben mutatta be az *Egyenlőség* 1926-

<sup>42</sup> Molnár Jenő, Trianontól - a numerus claususig. *Egyenlőség* 1920. nov. 13./ 6-7.

<sup>43</sup> IV. Károly és a magyar zsidók. Mit jelentett nekünk IV. Károly kora? *Egyenlőség* 1922. ápr. 8./ 7. A Habsburgok és a zsidóság. „A Habsburgok sohasem voltak antiszemiták, és a legitimizmus nem ismer zsidókérdést” - mondják Wolff ezredes és Wiesner titkos tanácsos, a sajtóhadiszállás egykori főnöke. *Egyenlőség* 1933. febr. 18./ 1-2. Két zsidó emlék Apponyi Albeiről. Uo. 5.

<sup>44</sup> Dr. Léderer Sándor, József nádor és családja. *Egyenlőség* 1920. szept. 11./ 7-9.

<sup>45</sup> Magyar zsidó katonák a világháborúban. *Egyenlőség* 1920. máj. 8./ 5-6. - 1920. máj. 22./ 8-9. - 1920. máj. 29./ 6-7. stb.

<sup>46</sup> Szántó Manó dr., Egy zsidó ezredorvos naplójából. *Egyenlőség* 1920. ápr. 24./ 10.

<sup>47</sup> A teljesség igénye nélkül: A fascista kormány egy zsidót nevezett ki a legfelsőbb királyi törvényszék elnökévé. *Egyenlőség* 1926. márc. 20./ 3.; Dr. Munkácsi Ernő, A római rabbi. *Egyenlőség* 1935. febr. 2./ 5.; Dr. Hevesi Simon vezető főrabbi, Római utam. Kihallgatásom a pápánál és Mussolininál. *Egyenlőség* 1935. jan. 19./ 1-2.; Az olasz hadsereg a felekezetek és fajok békéjét hozza a meghódított Abesszinába. *Egyenlőség* 1936. máj. 7./ 1-2.; Mussolini és a vallásszabadság. *Egyenlőség* 1936. máj. 29./ 8.; Az olasz király a koronarend

ban Emerico Fried (Fried Imre) Magyarországról elszármazott, de újra Magyarországon dolgozó olasz zsidó „délgyümölcs importeur-t”, aki a Budapesti Olasz Fascio titkára volt. A lap a vele készült interjúbán próbálta bemutatni a magyarországi és az olasz zsidók helyzete közötti különbséget. A következőket 1928-ban írta az *Egyenlőség*:

Az olasz fascio egyáltalán nem zsidóellenes. A fascizmus Olaszországban olasz sajátosság, nemzeti alakulat, amelynek egyetlen pontjában sincs benne, hogy a zsidókat bármilyen módon elnyomja. (...) az olasz fascio nincsen tekintettel a vallásra. Olaszországban ma a hivatalos körökben számos zsidó vallású embert találhatunk, Olaszországban vannak zsidó miniszterek és tábornokok, és általában igen előkelő pozíciót foglalnak el a fascista államban.<sup>48</sup>

A „keresztény-nemzeti kurzus” időszakában a magyarországi zsidókat azzal gyanúsították, hogy a Tanácsköztársaság idején kollektívan a kommünnel tartottak, illetve a kommunizmust a zsidósággal azonosították. Ez ellen védekezésül az *Egyenlőség* igyekezett bemutatni a Tanácsköztársaság zsidó áldozatait,<sup>49</sup> és elhatárolódni a kommunizmus ideológiájától. Hogy bizonyítsák az új rendszer iránti hűségüket, az *Egyenlőség* rendszeresen bemutatott olyan zsidókat, akik a kommünnel szemben az ellenforradalmi oldalon álltak. 1920 decemberében az *Egyenlőség* ellenforradalmi tevékenységéért méltatta, és a kommunizmus áldozataként mutatta be dr. Fürst Sándor udvari tanácsost, aki korábban „elkötelezettségéért és hűségéért” megkapta a Ferenc József-rendet.

A kommün alatt, május 2-án, mint ellenforradalmárt halálra ítélték. Elmenekült, így tudott megszabadulni. A kommunizmus bukása után az akkori zavaros viszonyok között amiatt üldözték, mert azonosította magát a zsidó érdekekkel, kijelentette, hogy azért harcol, hogy a zsidóságnak elismerést és becsületet szerezzen. Emiatt rengeteg kellemetlensége támadt, úgyhogy a katonai parancsnok vette védelmébe, aki kijelentette, hogy mint ellenforradalmár a zsidóság érdekeit úgy szolgálta, hogy általános tiszteletet és közbecsülést vívott ki magának a város közönségénél valláskülönbség nélkül, és aki bármely város társadalmának díszeré válik.<sup>50</sup>

A cionista mozgalom, amely korábban a zsidó társadalmon belül periferikus közösség volt, a világháborút követően jelentősen növelte befolyását. Ez egyrészt köszönhető volt a mozgalom kétségtelen sikereinek Palesztinában, másrészt a háborút követő magyarországi antiszemita jelenségeknek. Magyarország első világháborút követő helyzetével kapcsolatban a cionista sajtó a neológ azonosulás helyett a megértést, illetve a zsidó sors és a magyar sors közötti hasonlóságot hangsúlyozta. A cionista kronológia a második szentély lerombolásától (i. e. 70-től) számolja a zsidó nemzeti állam megszűntét és a száműzetés kezdetét. Így tehát – hangsúlyozza a *Zsidó Szemle* – a zsidók kétezer év óta revizionisták. Ezért van remény a magyarok számára is. A következőket még a trianoni békediktátum aláírása előtt írta a *Zsidó Szemle*.

Iovagjává nevezett ki egy volt magyar zsidó diákot. *Egyenlőség* 1936. jún. 4./ 4.; Olasz propaganda-plakát az üldözött zsidókhöz. *Egyenlőség* 1936. júl. 16./ 9.; Munkácsi Ernő, A modern olasz zsidóság vezére: Angelo di Nola tábornok Budapesten. *Egyenlőség* 1936. szept. 3./5.; Köszönöm, Duce! *Egyenlőség* 1936. szept. 3./ 11.; Mussolini rám néz: köszönt és int felém szeretettel... *Egyenlőség* 1936. nov. 5./ 3–4.; Az olasz kormány cáfolata: Olaszországban nem lehet antiszemitizmus és fajgyűlölet! *Egyenlőség* 1936. nov. 26./ 1–2.; A fasiszta hős, aki két temetőben nyugszik. *Egyenlőség* 1937. febr. 18./ 2.; Itália nem felejtje el a zsidók érdemeit. *Egyenlőség* 1937. ápr. 15./ 4.; Hódolat III. Viktor Emánuelnek. *Egyenlőség* 1937. máj. 20./ 1–2.

<sup>48</sup> A budapesti olasz fascio titkára, Fried Imre: Zsidó hittestvérünk. *Egyenlőség* 1926. ápr. 10./ 3.

<sup>49</sup> Újabb adatok a kommün idejéből. *Egyenlőség* 1920. jún. 12./ 2.

<sup>50</sup> Zsidó ellenforradalmár. *Egyenlőség* 1920. dec. 4./ 14.



A nemzet, az ország egysége minden egyes magyar állampolgár szívében továbbra is élni fog, és ez a sok millió szívben élő Magyarország végre is fel fog támadni. A zsidó történelem és a zsidó nép kétezer éves gólusza bennünket nagyon is meggyőzött a fentiek igazságáról. Amikor mi, mint ennek az országnak komoly munkában és őszinte érzelmekben becsületes polgárai, a legszilárdabb hittel és meggyőződéssel hirdetjük, hogy a magyar nemzetnek nincs oka gyászra és kétségbeesésre, a lemondásra, mi ezen meggyőződésünket a magyar és a zsidó nép történelméből merítjük. A zsidó nép igazát, az ősi zsidó földhöz való jogát 2000 esztendő sem tudta elévíteni.<sup>51</sup>

... a magyar nemzet nem hal meg, de élni fog! A cionista himnus reményt keltő soraival mondjuk: 'Od lo ovda tikvatenu': Nem veszítjük el reményünket!<sup>52</sup>

A numerus clausus törvény megszületésekor a *Zsidó Szemle* keserűen bár, de saját álláspontját látta beigazolódni. A magyar nemzetstratégia megváltozásával pedig az „asszimiláns” zsidó, tehát a neológ stratégia csődjére mutattak rá, és a kongresszusi elitet okolták, hogy mereven, sőt ellenségesen elutasították még a zsidó nemzetiség létezését is. A cionisták szerint azonban a zsidó nemzeti gondolat elterjedésének nem külső törvény által, nem kényszerből kell fakadnia.

A lényegen azonban ez mit sem változtat, mert úgy a népfaj, mint a nemzetiség fogalma szakítást jelent a felekezeti platformmal, s most már törvény szerint sincsenek izraelita vallású magyarok. Hogy pedig a zsidó nemzetiséget, mint becsületsértést lehetett nálunk alkalmazni, ennek kizárólagos okai az asszimiláns zsidóság azon rétegei és főleg a hazai zsidóság hivatalos vezetői, akik akkor is csökönyös ellenállást és félelmet tanúsítottak a zsidó nemzeti gondolattal szemben, midőn ez diadalmasan meghódította a világnak úgyszólván az egész zsidóságát. (...) a zsidó nemzeti gondolatnak azon az úton kell Magyarország zsidóságán is diadalmaskodnia, mint a világ zsidóságán: a zsidó szíveken keresztül.<sup>53</sup>

A cionista és a neológ stratégia közötti fontos ütközőpont a határon túli zsidó közösségek kérdése volt. Ezeken a területeken a cionisták zsidó nemzeti szerveződések hoztak létre. A cionisták már 1918-ban azzal érveltek, hogy a – később elcsatolt – nemzetiségi területeken a zsidók az ottani többségi társadalomba fognak integrálódni. Ennek a magyar szempontból kedvezőtlen helyzetnek a kialakulását úgy lehetne megakadályozni, ha a zsidók saját nemzetiségi szerveződések hoznának létre, így nem növelnék a magyarokkal szemben álló nemzetiségek számát. A cionista lap így érvelt a nemzetiségi politika mellett:

Nemzetiségi területeken a zsidók nagy része, különösen a vallási formákat be nem tartó intelligensebb rétege – mondjuk ki egész nyíltan – pár év alatt teljesen asszimilálódik környezetéhez, s így elveszett a magyarság részére. A történelmi idők sora hozza magával, hogy a kormány ezt belátva semlegesítse a zsidókat, mert csak így maradhatnak az egész állam területén a magyar népnek bajtársai. Ez a neutralizálás csak úgy lehetséges, ha a kormány elrendeli a magyarországi zsidóságnak nemzeti szervezését, s így az új rend értelmében felruházza őket a nemzeti kisebbségek jogaival az oktatás, közigazgatás, politikai képviselés terén.<sup>54</sup>

Ez a törekvés később, az impériumváltás után az utódállamok kormányzatainál talált támasztásra. Az utódállamok vezetésének célja az volt, hogy a korábban a magyarok közé sorolt zsidó tömegek leválasztásával csökkentsék a magyarok számarányát az elcsatolt területeken. A neológ elit viszont attól tartott, hogy a cionisták nemzeti aspirációi tovább rontják a zsidók megítélését a zsidó csoportstratégiák között differenciálni nem tudó magyar közvélemény körében.

<sup>51</sup> Dr. Schönfeld József, A nemzet élni fog. *Zsidó Szemle* 1920. máj. 14./ 1.

<sup>52</sup> *Zsidó Szemle* 1920. máj. 14./ 1.

<sup>53</sup> Dr. s.l., Tehát zsidó nemzetiség. *Zsidó Szemle* 1920. okt. 8./ 3–4.

<sup>54</sup> A Magyarországi Cionista Szervezet Intéző Bizottsága: A Magyar Nemzeti Tanácshoz. *Zsidó Szemle* 1918. nov. 8./ 6–7.

## TRADICIONALITÁSRA TÖREKVŐ STRATÉGIÁK ÉS A HATÁROK

Az *orthodoxia* értelmezési kerete teljesen eltért a *neológiaiétól* és a *cionista* mozgalmétól. A lap országos orthodox zsidó kérdésekkel foglalkozott, elsősorban mégis a budapesti orthodox középosztály szemléletét tükrözte. A határok hatása közvetlenül már a lap újraindulásában megjelent. A *jüdisch-deutsch* olvasótábor az utódállamokhoz került. A lap emiatt hamarosan magyar nyelvre váltott.<sup>55</sup>

A határok és a magyar szimbolikus politika megjelenítése csak az orthodoxia időszemléletén keresztül érthető meg. Nem a hagyományokat kívánta a modern jelenségekhez igazítani. A modern jelenségeket illesztette a hagyomány láncolatába. Ezek közül is csak azokat, amelyek összeegyeztethetők voltak a vallási hagyománnyal.<sup>56</sup> A városi orthodoxia egyik lehetséges irányaként a német *neo-orthodoxiát* tekintve, annak nézeteit adaptálva az elhunyt szerkesztőre, Groszberg Lipótra vonatkozóan a fia ezt a következőképpen fogalmazta meg.

Amikor boldogult édes Apám a ZSIDÓ UJSÁG céljairól beszélt, mindig ezek a *midrási* elvek lebegtek szeme előtt: a régi orthodoxia talajából új orthodox típust kell létesíteni, amely „égi és földi” dolgokat egyesít magában a vallástörvény alapján, oly nemzedéket, amelyet a hithűség, a Semá vezet, oly zsidókat, akik biznak Ciónnak a Mindenható kegyelméből eredő felragyogásában.<sup>57</sup>

A sajtó programjaként politikamentességet<sup>58</sup> és hitéleti reneszánszot hirdetett.<sup>59</sup>

Mi zsidók állami életünk elvesztése óta saját nemzeti politikát nem folytathatunk, nekünk a diaszporában csak egy politikánk lehet, szent tanunk és azokat védőgátként övező hagyományaink művelési politikája.<sup>60</sup>

<sup>55</sup> A korábban megjelenő, magyar nyelvű *Zsidó Híradóra* az Orthodox Központi Iroda a külvilágnak szóelő, orthodox érdekeket védelmező lapként tekintett. Miért kell orthodox zsidó hetilap? *Zsidó Ujság* 1926. aug. 6./ 8–9. Az *Allgemeine Jüdische Zeitung* „héberbetűs német lap kiadását az elszakított országrészek folytán rentábilisnak nem találván, 1925 őszén megindította a Zsidó Ujságot” – írta Groszberg Jenő, a lap új szerkesztője elhunyt atyjára emlékezve. Groszberg Jenő, Atyám élete. *Zsidó Ujság* 1926. nov. 12./ 2. Az unoka, Slomo Groszberg (Budapest – Bné Brák) értelmezésében az ezredfordulón: „Boldogult nagyapám (...) 1919-ben, miután Magyarországot feldarabolták, és a jiddist köznapi nyelvként beszélő északkeleti és erdélyi zsidóság az elcsatolt területeken maradt, a megmaradt országrészen a Jüdische Zeitungnak nem volt többé létjogosultsága, így néhány évig nem foglalkozott újságírással. (...) Orthodox újságra azonban a trianoni Magyarországon is szükség volt, ezért 1925-ben elhatározta egy magyar nyelvű hetilap kiadását.” BACSKAI 2004: 15–16.

<sup>56</sup> Ennek módja az orthodox intézményrendszeren belül a határ mindkét oldalán irányzatoként nagyon eltért. A szabadidő és a testkultusz, a hagyományhoz való viszony, valamint a vallási szocializáció tekintetében lásd: GLESZER 2008; GLESZER–ZIMA 2009b.

<sup>57</sup> Groszberg Jenő, A megdicsőült nyomdokain. A Zsidó Ujság gyásza és célkitűzése. *Zsidó Ujság* 1926. nov. 12./ 1.

<sup>58</sup> Hírek – Machziké-Hadasz Budapesten. *Zsidó Ujság* 1925. okt. 23./ 10.; A Machziké Hadász közgyűlése után. *Zsidó Ujság* 1926. jan. 8./ 7.; Löffler Henrik, a budapesti orthodox hitközség főtthkára, Politikamentes hitközségek. *Zsidó Ujság* 1926. júl. 30./ 1.; Politikamentes hitközségek. *Zsidó Ujság* 1926. aug. 6./ 3.; Dr. Székely Albert, Zemplénvármegye tb. főügyésze, Sátorlajújhely, Politikamentes hitközség és önértékes zsidóság. *Zsidó Ujság* 1926. nov. 19./ 1.; Dinó d'malchüszó dinó. *Orthodox Zsidó Ujság* 1940. szept. 1./ 5.; Nem politizálunk!... *Orthodox Zsidó Ujság* 1940. nov. 22./ 3.

<sup>59</sup> Az orth. reneszánsz jegyében – A budapesti Machziké Hadász feltámasztása. *Zsidó Ujság* 1925. dec. 18./ 1.; Az orthodoxia Magyarországon – Óbudai Freudiger Ábrahám nyilatkozata. *Zsidó Ujság* 1927. jan. 7./ 6.

<sup>60</sup> Üdvözlő levegy, Kárpátalja! *Orthodox Zsidó Ujság* 1939. márc. 20./ 1.

Magyarországra erkölcsi süllyedésben lévő társadalomként tekintettek a hitbuzgalom cikkírói. A vallásosság elmélyítésével ezt az erkölcsi romlást kellett az orthodox izraelita hitfelekezeten kívül tartani.

[Az erkölcsi értékek csökkenése] a világháború befejeztével mindenütt előállott, amelyet helyes irányítással a jövőre nézve okvetlen meg kellene gátolni, ha a rég bevált társadalmi erényeket, szokásokat és felfogásokat ismét érvényre juttatni óhajtjuk.<sup>61</sup>

A zsidóság magyar társadalomból való kiszorítására, egzisztenciájának romlására – talmudi értelmezéseket követve – a neológ és cionista szekularizálódásért kirótt isteni büntetesként tekintettek.<sup>62</sup> A határok kérdése ebben a kontextusban vetődött fel.

A modernitás szekuláris világa és kibontakozó tömegtársadalma „a külvilág árvízveszedelmének sodra”-ként jelent meg. Az ezt alapul vevő orthodox program összhangban állt a korszak vallás- és neveléspolitikája szabta keretekkel egyaránt.<sup>63</sup> A hitbuzgalom programja a következőképpen hangzott:

A kiméletlen pénzhajszsa, a romboló élvezetvágy, a tagadásra, kételkedésre és léhaságra beállított élet-felfogás, a materializmus a zsidóság ősi falait egyre ostromolja. Szükség van a gátak megerősítésére.<sup>64</sup>

A hitbuzgalom egyfelől a külvilág modern szekuláris tendenciái elleni védőgátak emelését szorgalmazta. Ezek egyben határok is voltak, az orthodoxia befelé fordulásának a külvilágtól védelmet nyújtó határai.<sup>65</sup> Az összzsidóságban gondolkodó cikk a következőket írta:

A magyar állam költségvetésében igen tekintélyes összeg van beállítva tudósoknak, tudósjelölteknek és tehetségeknek ösztöndíjakkal való ellátása céljára. (...) Nem arra gondolunk, hogy a sok száz név között még a numerus clausus arányában sem fordul elő zsidó. (...) Az állam hatalmas eszközeivel nem versenyezhetünk, és így gyermekeinket csak *belsőleg*, lelkiileg edzhetjük meg a küzdelemre. (...) A zsidó vallás erőforrásából kell merítenünk gyermekeink acélfürdőjét. És azt, amit minden orthodox tud, hogy a Tórához és a tradíciókhoz való hűség legjobban segíti át az embert az élet nehézségein, azt tudomásul kell vennie minden neológ zsidónak is...<sup>66</sup>

Ugyanezek a határok másfelől viszont éppen nyitást jelentettek az új és modern jelenségek felhasználása felé. Az új eszközök bevonását a modern tendenciák mellett az országhatárok és a társadalmi csoportok közötti határok változásával indokolták. Ennek szellemében a sajtó egyik vezércikke ekképp fogalmazott Dina, Jákob lányának történetére utalva:

<sup>61</sup> Ifjúságunk címére – Háromheti refleksiók. *Zsidó Ujság* 1926. júl. 9./ 8–9.

<sup>62</sup> A „Machziké Hadosz” intő szava. *Zsidó Ujság* 1932. aug. 9./ 8. Vö. Slomo Zalman Ehrenreich (1863–1944) szilágysomlyói főrabbi beszédeivel. FROIMOVICS 2008: 320–332.

<sup>63</sup> A kormányzó a vallásos életéről. *Zsidó Ujság* 1928. máj. 11./ 3.; *Zsidó Ujság* 1928. okt. 26./ 1. A diáktüntetések hetében. Vö. ROMSICS 2005: 180–181.

<sup>64</sup> Árvízvédelem és gátépítés – Reflexiók a budapesti „Machzike Hádász” felélesztéséhez. *Zsidó Ujság* 1926. jan. 1./ 1.

<sup>65</sup> Klein Márkusz, a budapesti orth. hitközség tanügyi elöljárója és a Saszczevra elnöke, Ne döntsük le a Nagyjaink emelte gátakat! *Zsidó Ujság* 1928. okt. 19./ 2–3.

<sup>66</sup> Ösztöndíjak hullása idején. *Zsidó Ujság* 1929. júl. 12./ 1.

a háború nagy eltolódást jelent különösen az ifjúság lelkében. (...) „Amíg hozzátartozói a bész-hamidrosban<sup>67</sup> ültek, ő [értsd: Dina – G.N.] elvegyült a külvilágban.” – E megjegyzés vonatkozik az orthodoxia nagy rétegére is, amelyet már nem lehet kizárólag a bész-hamidrosból kormányozni.<sup>68</sup>

Az országhatárok változása szétszabdalta a dualizmus idején kiépített orthodox intézményrendszert. A jelentős orthodox és chászid közösségek, valamint a fontos Talmud-iskolák az utódállamokhoz kerültek.<sup>69</sup> A társadalmon belüli határvonalak eltolódását pedig a fővonalbeli magyar nemzetképció megváltozása jelentette. Ezt a numerus claususnál, az utódállamokból itt rekedt zsidók állampolgárságának a kérdésénél és az idegenrazziák értékelésénél hamar tudatosították az újságolvasókban.<sup>70</sup>

A válasz az orthodoxia hitközségekbe való visszavonulása és a vallási élet elmélyítése volt. A Machzike Hadoszról a következőket írták:

Az orthodoxiának egész életprogramját fejezi ki a régi igé: „Baj bachadorechó, chavi chim'at regá... – vonulj be szobáidba, várd be, amíg elvonul a vihar.”<sup>71</sup> Éppen ezért igen nagy szükségünk van a mai időben az olyan egyesülésre (...) amely célul tűzte ki a belső orthodox élet intenzitását és a vallástörvénynek érvényre juttatását olyan területen, ahol esetleg mellőznék.<sup>72</sup>

Az antiszemitizmusra adott válaszstratégiával összhangban ugyanakkor itt is megjelent az apologetika: a múltbéli pozitív ellenpéldák felmutatása,<sup>73</sup> az első világháború hősi

<sup>67</sup> A tanházban.

<sup>68</sup> Árvízveszedelem és gátépítés. – Reflexiók a budapesti „Machzike Hádász” felélesztéséhez. *Zsidó Ujság* 1926. jan. 1./ 1.

<sup>69</sup> Schik Mór (Wien), Magyar és orthodox Trianon – Illetékes köreink különös figyelmébe. *Zsidó Ujság* 1927. aug. 5./ 5.

<sup>70</sup> Ébredők és Choszidok. *Zsidó Ujság* 1926. júl. 16./ 5–6.; A razzia és a szeretet szelleme. *Zsidó Ujság* 1927. aug. 19./ 1–2.; Dr. Grossmann Frigyes, Milyen állampolgárok vagyunk? *Zsidó Ujság* 1927. szept. 9./ 4–5.; Schik Mór (Wien), Numerus Klausus és az orthodoxia. *Zsidó Ujság* 1927. júl. 22./ 5.; Hírek – »A Numerus klauzus és az orthodoxia« című... *Zsidó Ujság* 1927. aug. 5./ 11.; Numerusz klauzus, cionizmus, statuszkvó-szervezkedés – Az orth. központi iroda alelnökének nyilatkozata. *Zsidó Ujság* 1927. nov. 25./ 1.; Előbb zsidó, azután magyar. *Zsidó Ujság* 1927. dec. 9./ 9.; Hírek – Az idegenrazzia. *Zsidó Ujság* 1927. okt. 28./ 10–11.; Hírek – Svábok és zsidók. *Zsidó Ujság* 1928. április 4./ 15.; Dr. Reiner Imre, az Orthodox Központi Iroda jogtanácsosa, Hajnali razzia Budapestben. *Zsidó Ujság* 1937. nov. 12./ 1–2.; Egyenlő elbánást még a razziában is! *Zsidó Ujság* 1937. nov. 12./ 4.; „Nem vagyok kapható zsidóellenes ténykedésre”, mondta Széll József belügyminiszter a képviselőházban a razzia tárgyában elhangzott interpelláció után Kornitzer Bélának, a „Zsidó Ujság” munkatársának. *Zsidó Ujság* 1937. nov. 19./ 3.; Ki a magyar állampolgár? Válaszok. Közli: Dr. Reiner Imre, az Orthodox Központi Iroda jogtanácsosa. *Zsidó Ujság* 1937. dec. 3./ 4.; Hol vannak a „galiciánerek”? *Zsidó Ujság* 1937. dec. 3./ 9.; Váltunk ki illetőségi bizonyítványainkat! Irta: Dr. Reiner Imre, az Orthodox Központi Iroda jogtanácsosa. *Zsidó Ujság* 1937. dec. 17./ 1.

<sup>71</sup> A Talmud-idézet helye: *bSzanhedrin* 105b.

<sup>72</sup> A „Machziké Hadosz” ügyében. *Zsidó Ujság* 1934. márc. 19./ 3.

<sup>73</sup> Hírek – Ferencz József emlékünnepe. *Zsidó Ujság* 1926. dec. 10./ 10.; Zsidó legendák I. Ferencz Józsefről. *Zsidó Ujság* 1930. aug. 29./ 4–5.; Csermely Gyula, Szukajsz Levélneken... *Orthodox Zsidó Ujság* 1941. okt. 17./ 6.; I. Ferenc József és az orthodoxia. *Orthodox Zsidó Ujság* 1941. nov. 20./ 5.; Korein Dezső, Visszaemlékezés a nagy uralkodóra. *Orthodox Zsidó Ujság* 1941. dec. 20./ 6.; Gabel Sándor, I. Ferenc József Nagyváradon. *Orthodox Zsidó Ujság* 1942. jan. 10./ 3.; A régi jó világból... – Héber költemény Ferenc József könyvtárában. *Orthodox Zsidó Ujság* 1942. jan. 20./ 4. Ez a nemzetvallás jelentősebb kultuszaihoz is kapcsolódott: Rituális kosztot kaptak 1848-ban a zsidó katonák. *Orthodox Zsidó Ujság* 1939. máj. 20./ 11.; Kossuth Lajos az antiszemitizmus ellen. *Orthodox Zsidó Ujság* 1940. márc. 10./ 1.; Történelmi reminiscenciák. *Orthodox Zsidó Ujság* 1941. nov. 1./ 5.; Hírek – Egy Rákóczi-epizód. *Orthodox Zsidó Ujság* 1941. nov. 1./ 6.

halottainak kultusza,<sup>74</sup> vallási alapokra helyezett kommunizmusellenesség, ateizmusellenesség és vallási liberalizmusellenesség,<sup>75</sup> valamint az utódállamokbeli orthodox zsidóság magyarhűségének hangsúlyozása.<sup>76</sup>

A határok egy-egy nagyobb chászid zárandoklat idejére nyíltak meg,<sup>77</sup> a sajtó pedig külön rovatokban foglalkozott a határon túli orthodox hitközségek életével.<sup>78</sup> A határokhöz való orthodox viszonyulást jól tükrözte a sajtónak az 1927-es sátoraljaújhelyi zárandoklatról szóló híre: „Az évfordulóra több ezren zárandokoltak Ujhelybe úgy Magyarországból mint a megszállott területről.”<sup>79</sup> „A trianoni határok nem voltak képesek a régi szeretetet és kegyeletet megszüntetni. Ezren és ezren jöttek épúgy mint a régi Nagy-Magyarország idején.”<sup>80</sup>

A szimbolikus politika és a Trianon-diskurzus a hitbuzgalom vallási keretének rendelőddött alá. Ettől legszembevetőbben a kiskunhalasi – orthodox rabbikörökben szokatlan módon doktori címet viselő – dr. Dohány József főrabbi tért el az első világháborús hősök (irredenta kultuszelemeket is beépítő) emlékművének avatóbeszédében, Horthy Miklós és József főherceg jelenlétében. A főrabbi – a T'nách eseményeit a zsidó időszemlélettel értelmezve<sup>81</sup> – a népetől el nem forduló Örökkévalónak és a Szentély körül teremtettnak a képét állítja párhuzamba a nemzetvallás világháborús hőskultuszával és Trianonhoz kötődő szimbolikájával.<sup>82</sup>

<sup>74</sup> A teljesség igénye nélkül: Hírek – Hősök emlékezete. *Zsidó Ujság* 1927. dec. 9./ 11.; Rosenbaum Gyula (Kisvárdai), Hősök napjára. *Zsidó Ujság* 1928. május 18./ 8.

<sup>75</sup> Harc a vallási destrukció ellen. *Zsidó Ujság* 1926. február 19./ 5–6.; Hírek – A szovjet zsidó áldozata. *Zsidó Ujság* 1927. jún. 24./ 11.; Mit tanult a parasztvezér Szovjetországban? *Zsidó Ujság* 1927. júl. 1./ 6.; Hírek – Kommunisták és antiszemita. *Zsidó Ujság* 1927. szept. 9./ 12.; Furcsa esetek Szovjet-Oroszországból. *Zsidó Ujság* 1928. ápr. 4./ 17.; Hercegrimás és a kántor. *Zsidó Ujság* 1928. jún. 1./ 5.; Hírek – Kadis-vásár Szovjetországban. *Zsidó Ujság* 1929. jan. 11./ 12.; A zsidók újabbkori történetéből. *Zsidó Ujság* 1929. febr. 1./ 4–5.; Az orosz pokolból. *Zsidó Ujság* 1930. jan. 31./ 4–5.; Az orosz gólusz. *Zsidó Ujság* 1930. febr. 28./ 4.; Az orosz szerencsétlenség – Tömeges tóra-elégetések? *Zsidó Ujság* 1930. márc. 7./ 2.; A felekezetközi békéről. *Zsidó Ujság* 1930. jún. 27./ 1.; Hírek – Kommunisták a 'brisz milo' ellen. *Zsidó Ujság* 1931. márc. 20./ 11.; Hírek – A zsidó szív nem tagadja meg magát. *Zsidó Ujság* 1931. ápr. 1./ 15.

<sup>76</sup> Zsidóverések Kolozsvár uccáin. *Zsidó Ujság* 1927. jún. 5./ 4–5.; A szlovenszko zsidó lojalitása. *Zsidó Ujság* 1927. szept. 16./ 1.; Hírek – Hősi halált halt katonai „szökevények”. *Zsidó Ujság* 1928. okt. 12./ 11.; Hírek – Segítség egy hazátlan zsidó gyermekein. *Zsidó Ujság* 1928. szept. 28./ 11.; Trianon miatt a toloncházban. *Zsidó Ujság* 1928. nov. 16./ 9.; A mártir temetése. *Zsidó Ujság* 1931. ápr. 17./ 8–9.; Hírek – Egy fiatal nagyrabbi Budapesten. *Zsidó Ujság* 1933. aug. 25./ 11.

<sup>77</sup> Bodrogkeresztúr: Hírek – Jahrzeit Bodrogkeresztúron. *Zsidó Ujság* 1926. ápr. 16./ 8.; Liszka: Csend-örök a Jahrzeiton. *Zsidó Ujság* 1926. aug. 20./ 6.; Ujhely: Hírek – Ujhelyi Jahrzeit és a cseh határ. *Zsidó Ujság* 1927. júl. 22./ 10.; Hírek – Az újhelyi Jahrzeit. *Zsidó Ujság* 1928. jún. 13./ 10.; Hírek – Reb Jajlis ורבי יעקב ושלום és az újhelyi Jahrzeit. *Zsidó Ujság* 1929. aug. 2./ 11.; Szatmárnémeti: Teitelbaum nagykirályi főrabbi február 27-én ünnepélyesen elfoglalta a szatmári rabbiszéket. *Zsidó Ujság* 1934. márc. 1./ 3.

<sup>78</sup> A vizsgált időszakban a sajtó külön rovatokban közölte a „szlovenszkoí”, „erdélyi” és „jugoszláviai” zsidóság híreit, amelyekhez fontosabb hitközségi események idején egy-egy település hírröszszállítása társult.

<sup>79</sup> Hírek – Jahrzeit-ok. *Zsidó Ujság* 1927. aug. 12./ 9.

<sup>80</sup> Ébredők és Choszidok – Sajtó tudósítónktól – Ha-Lévy. *Zsidó Ujság* 1926. júl. 16./ 5–6.

<sup>81</sup> RÉKAI 2000: 71.

<sup>82</sup> A magyar nemzetvallás Hankiss Elemér értelmezésében inkább bibliai motívumokból, mintsem összefüggő történetekből építkezik. Ilyennek tekinti a választott nép, a szeretett népet büntető Isten, a kereszténység/Nyugat védőbástyája és a védőszentkultusz motívumait. Emlékműveken Hankiss a Trianonhoz kötődő nemzetvallás elemzésének alapjait is lerakja, majd másfél évtizeddel Zeidler Miklós előtt. HANKISS 1991: 70–89.

„Rád tekintek, látom, mint véredben hánykolódsz, szólok hozzád Ezekiellel: véred éltesen, véred fog éltetni.”<sup>83</sup> (...) a vérvesztett, elalélt haza anyatestébe még görcsösebben kapaszkodj, gyermek.<sup>84</sup> És akkor a nemzet testén ejtett legmélyebb seb: leütött fejünk: a Kárpátok orma, leszakított kezünk: Erdély bércei, lankás Nyugat-Magyarország, lefűrészelt végtagunk: a Bácska, kiszáradt könny szemünk: az Adria, nem egyéb főregmászásnál, mit a lángvér fakasztott sarjadzás mihamarabb behegeszt. (...) Válatok hangok seregévé, hirdetve, hogy vér, nyelv, differenciált magasságunk örök; mert az Úr, a Mester is örök, úgy annak alkotása is az. Hogy az Igazság pallosára szurja majd a bennünket tipró Igazságtalanságot, hogy telve I-tenfélelemmel, hazaszeretettel az Úr neve vésődjék mindannyiunkba, s válna e haza szentéllé. (...) Akkor nem sirfedele lész [a hősi halottak emlékműve – G.N.] egy sirbadólt világnak, hanem talapzata egy virulőbb Magyarország.<sup>85</sup>

A szónoklat az irredenta kultuszban szereplő „országcsonkítás” megjelenítésével és az elszakított területek allegorikus megszemélyesítésének szimbolikájával élt.<sup>86</sup> A háborús emlékmű pedig a társadalom allegóriájává vált, amelyet – a főrabbi értelmezésében – a legkülönbélebb etnikumú, vallású és társadalmi helyzetű állampolgárokat egyesítő erő kövácsol egygý.

Az Úr áldjon meg, őrizzen meg szemléloid közönyétől, az Úr sugárolja feléd az arcát, legyen hozzád kegyes, hogy tüzet fogó szívekre találj, és vinné dicsvágyatokba a szeretet izzó békemagvát, hogy mint eme ünnepen, államfő, hadsereg, polgárok egybeolvadva, hozzád tapadjanak, hatalmas szírté magasulva, csucsodra Turul röppenjen, s a végeken tulkiáltsa: Gyermekeim, jertek szárnyaim alá, megvédelek, mert erős nagy vagyok!<sup>87</sup>

A főrabbi ezen áldása a neológ zsidóság Kohn Sámuel révén kidolgozott, 19. századi közös magyar–zsidó honfoglalás- és együttélés-szimbolikáját<sup>88</sup> aktualizálta az irredenta kultusz dualizmusban gyökerező turulszimbolikájához kapcsolódva. Hasonló – bár az orthodox hagyományokhoz közelebb álló – áldás olvasható a sajtó címlapján a rendszert legitimáló 1940-es kormányzói évforduló alkalmából is.

<sup>83</sup> Ezék. 16:6.

<sup>84</sup> A vér és áldozat egyiptomi kivonulásban megjelenő szimbolikájával élt a főrabbi. A vér első említése az újszülöttre utal, míg a másik két említés az egyiptomi kiváltásra/megváltásra. Az utóbbiak közül az első a brit milára, a körülmételésre vonatkozik – csak az a férfi ehetett a pészách-áldozatból, aki körül volt metélve (2Móz. 12:41–51.) –, a második említés pedig a pészách-áldozat vére. A midrás szerint az Örökkévaló a két vérrel kapcsolatos micva érdemében váltotta ki népét Egyiptomból. Azért adta ezt a két parancsolatot, hogy ne legyen a megváltás ingyen, ajándék. Lásd: *Mechilta* parasat Bo. Ezt vonatkoztatja a főrabbi a háborús hősök véráldozatára, amelyet az emlékmű jelenít meg. Hasonló, de keresztény megváltásszimbólka az irredenta kultuszt is jellemezte. Az egyiptomi kivonulás ugyanakkor Bellah szerint az amerikai civil vallásnak is szerves részévé vált. Idézi: HANKISS 1991: 66–68. Ebben az esetben az amerikai nemzet keletkezésével való párhuzamba állítás révén vált az alaptörténet részévé. HANKISS 1991: 69.

<sup>85</sup> Dr. Dohány József főrabbi, Emlékbeszéd. K. k. Halas r. t. város által emelt hősök emlékszobrának leleplezésénél főméltóságú Horthy Miklós kormányzó és József kir. herceg jelenlétében K.-K. Halas főterén. *Zsidó Ujság* 1926. jún. 25./ 2–3.

<sup>86</sup> Párhuzamait lásd a Szabadság téri irredenta szoboregyüttes (1921), majd az országzászló (1928) példáján. ZEIDLER 2009: 199–207.

<sup>87</sup> Dr. Dohány József főrabbi, Emlékbeszéd. K. k. Halas r. t. város által emelt hősök emlékszobrának leleplezésénél főméltóságú Horthy Miklós kormányzó és József kir. herceg jelenlétében K.-K. Halas főterén. *Zsidó Ujság* 1926. jún. 25./ 3.

<sup>88</sup> ZIMA 2008: 244–248.

Mennyei Atyánk! Világ Ura, aki a nemzetek és fejedelmek sorsát végtelen bölcsességben szeretettel intézed: oltalmazd és védelmezd meg a mi Főméltóságu Kormányzó Urunkat! Áraszd Reá áldásod gazdag malasztját! (...) és engedd megérnie a régi, a boldog Nagymagyarország fényének dicsőséges felragyogását.<sup>89</sup>

Az országos orthodox képviselőség 1929 júniusában tartott ülésén – Harstein Lajos ügyvezető alelnök kezdeményezésére – kimondta a magyarországi orthodox zsidóság csatlakozási szándékát a revíziós ligához. A sajtó a hazafiasság jeleként értelmezett határozat szövegét is közreadta:

A magyarországi autonom orthodox izraelita hitfelekezet országos képviselősege, mint a magyar orthodox zsidóság törvényes képviselője: 1929. június hó 26-iki ülésében örömmel ragadja meg az alkalmat, hogy ünnepélyesen kinyilatkoztassa a magyar revíziós gondolat mielőbbi győzelmében való rendithetetlen hitét. Az ideig-óráig elnyomott igazság fényessége immár szemlátomást megvilágosítja az elméket, és szánandóan megcsonkított hazánk sorsa iránt lassan-lassan visszahódítja az idegen szívek rokonszenvét és jóakarátát is. A Mindenható különös kegyelméből: már nekünk megadatott látni, hogy utban van [az] igazság. Az ennek győzelme érdekében való hathatós közreműködést: minden orthodox magyar zsidó legszentebb kötelességének és legboldogabb feladatának tekinti. Az Országos Képviselőség megbizta az Orthodox Izraelita Központi Iroda Elnökségét, hogy a Magyar Revíziós Ligához való egyidejű csatlakozásával: a magyar orthodoxiának ezt az ünnepélyes manifesztációját a Liga nagyérdemű Vezetőségének hozza tudomására.<sup>90</sup>

A szélsőséges irredentizmusról azonban az antiszemitizmussal azonos jelenséggént írtak.<sup>91</sup> Ezzel a vallásosságnak Trianon határai fölött is győzedelmeskedő példáit állították szembe.<sup>92</sup> A támogatott szimbolikus politika – már az 1929-es határozatot megelőzően is – a revizionizmus volt. A sajtó híradása szerint Cseh József főrabbi 1927-ben például a mezőkeresztesi iparosság új székházát és zászlaját avató beszédében – az egységes iparosságot a „felekezeti és faji ellentétek” elítéléseként értelmezve – mondandóját „azon remény kifejezésével fejezte be, hogy hazánk sorsa jobbra forduljon, és az integer Magyarország helyre álljon”.<sup>93</sup> 1927-ben Ricsén, Zukor Adolf „amerikai filmkirály” szülőfalujának hitközségében, Lieberman Ármin új főrabbi beiktatásán pedig dr. Osváth Dezső főszolgabíró a bodrogházi közigazgatás részéről üdvözlőbeszédében örömeinek adott hangot, amiért

.... a főrabbi székfoglaló beszédében legfőbb feladatául az ifjúság valláserkölcsei nevelését tűzte ki, mert a valláserkölcseken benne van a hazaszeretet, amelyre ma megcsonkított és sokat szenvedett hazánknak még nagyobb szüksége van.” Kérte a főrabbit, hogy lángoló hazaszeretetet oltson az ifjúságba, mert az ifjúságra vár Nagymagyarország visszaszerzése.<sup>94</sup>

A magyar Trianont intézményi szinten egy orthodox Trianonnal állították párhuzamba.<sup>95</sup> Blas Herman az orthodox sajtóban a háború utáni orthodox ifjúság problémáit taglalva ezt emelte ki. Trianon

<sup>89</sup> Horthy Miklós dicsőséges országglásának 20. évfordulójára. *Orthodox Zsidó Ujság* 1940. márc. 1./ 1.

<sup>90</sup> Az országos képviselőség ülése. Csatlakozás a Revíziós Ligához. *Zsidó Ujság* 1929. jún. 28./ 4.

<sup>91</sup> Trianon és Budaörs. *Zsidó Ujság* 1926. jún. 11./ 1.

<sup>92</sup> Hírek – Az irredentizmus két esete. *Zsidó Ujság* 1927. aug. 26./ 12.; A miniszter mikrofonjának szava. *Zsidó Ujság* 1928. nov. 2./ 1.

<sup>93</sup> Bokor Ernő, Zászlószentelés és felekezetközi béke. *Zsidó Ujság* 1927. máj. 27./ 4.

<sup>94</sup> Masmia Jesuo, Rabbiválasztás a filmkirály hitközségében. *Zsidó Ujság* 1927. ápr. 8./ 5.

<sup>95</sup> Schik Mór (Wien), Magyar és orthodox Trianon – Illetékes köreink különös figyelmébe. *Zsidó Ujság* 1927. aug. 5./ 5.

a magyarországi zsidóságot új probléma elé állította, és ennek élén elsősorban a *jesiva* kérdés állott. A trianoni határ következtében elvesztettük nagyobb jesiváinkat, a zsidóság eme fundamentumait és mentsváraikat, a megmaradtak pedig az idők mostohasága következtében a legváltságosabb helyzetbe jutottak.<sup>96</sup>

A magyarországi orthodoxia kisebbségi sorba jutott a zsidóságon belül.<sup>97</sup> A zsidóságon belüli csoportok arányának változását és a neológ unifikációs törekvéseket szintén a határok és Trianon szimbólumával értelmezte az orthodox sajtó.

A magyar orthodoxiának van egy *belpolitikai* Trianonja is (...) *mely okvetlen megköveteli azt, hogy újból megvonjuk a határvonalat (...) amely bennünket, orthodox zsidókat, vallásos tradícióink és tételes törvényeink megtartása érdekében, kell hogy elválasszon a zsidóság azon részétől, amely szőlőkben éli ki magát.*<sup>98</sup>

A történelmi magyar területek elvesztésével az orthodoxia is fontos vallásos hitközségeket veszített el.<sup>99</sup> A két veszteség rendeződését egymáshoz kötötték, mindkettőt pedig Magyarország erkölcsi emelkedéséhez, vallásosságának elmélyüléséhez. Az orthodoxia erkölcsileg minden olyan egyházi vagy állami kezdeményezést támogatott, amely konzervatív erkölcsiségre és vallásosságra törekedett, és nem irányult a zsidóság ellen.

Az állami erkölcs diadalával kapcsoljuk össze a zsidó jogegyenlőségnek reményét és követelményét. És e tekintetben sokkal többet várhatunk dr. Serédi Jusztinián herceggprimástól, mint Lucien Wolf-tól. Ő Eminenciája éppen szerdán mondotta a felsőházban: **Magyarországot csak erkölcsi alapon és az erkölcs segítségével lehet újjáépíteni.**<sup>100</sup>

A vallási keretek között átértelmezett revíziós törekvések közül az orthodox sajtóban jelentős visszhangra Lord Rothermere kezdeményezése talált. Az angol lapmogult – a csehszlovák revízióellenes propaganda fogást átértelmezve – az orthodox sajtó a magyar ügyért harcoló zsidó származásúként mutatta be, szembehelyezkedve a zsidóellenes, szélsőséges irredenta véleményekkel.<sup>101</sup> A két világháború közötti közhangulat várakozásteljes helyzetében Lord Rothermere nemzetközi szerepének túlértékelése<sup>102</sup> viszont néhány hónapig az orthodox sajtóra is jellemző volt.

Új nekünk ez a hang, a háborút követő szomorú idők után, mióta csak a győzők hallatták hangukat. Ha élt is bennünk a remény és a hit, hogy a szűk határok egyszer újból kibővülnek, de amióta ily oldalról és helyről halljuk a bennünk élő remények életrekelését, megerősödik bennünk az a tudat, hogy újból találkozik a nem-

<sup>96</sup> Blaszyk Herman, Tomché Jesivosz. *Zsidó Ujság* 1925. okt. 16./ 5.

<sup>97</sup> Az első világháború előtt, az 1910-es népszámlálás szerint az ország zsidó lakosságának 51,9%-a tartozott az orthodoxiához. 1920-ban, a békekötést követően ez 30,9%-ra csökkent. A korábban elsősorban vidéki, falusi orthodoxiával szemben – annak ellenére, hogy a hitközségi hálózat több mint fele mégis orthodox maradt – megnőtt a városi neológia aránya, meghatározó többséget alkotva. FROIMOVICS 2008: 226–227.

<sup>98</sup> Schik Mór (Wien), Magyar és orthodox Trianon – Illetékes köreink különös figyelmébe. *Zsidó Ujság* 1927. aug. 5./ 5.

<sup>99</sup> A területvesztés a rituális étkezést is érintette. A sóbányák elvesztésével az import só kóser volta új közösségi kérdésként jelent meg a sajtó hasábjain. A kartondobozokban forgalomba hozott só rituális szempontból a legkifogástalanabb. *Zsidó Ujság* 1927. jan. 28./ 7.

<sup>100</sup> Erkölcs és külföldi intervenció. *Zsidó Ujság* 1928. márc. 28./ 1.

<sup>101</sup> Hírek – Lord Rothermere (sic!). *Zsidó Ujság* 1927. júl. 8./ 11.

<sup>102</sup> ZEIDLER 2009: 112–126.



zet törzse a róla levágott tagokkal, és egyé forr abban a szent érületben, melyet hazaszeretnek nevezünk. A magyar zsidóság, amely búban és bánatban egybeforrott a magyar néppel, ennek a felkelő napnak a sugarai felé fordítja gondteljes fejét, és ennek melegenél egyengeti megemberedett tagjait. Mert a magyar zsidóság vágya is abban csücsösodik ki, hogy területileg is egyesüljön az elszakított országrészek zsidóságával.<sup>103</sup>

A Rothermere-kultusz részeként érkezett küldemények és táviratok sorát gyarapította a balassagyarmati orthodox hitközség üdvözlő távirata is.<sup>104</sup> A Lord Rothermere által nyújtott segély pedig a szlovénszkói zsidóság lojalitásának kérdését vetette fel.<sup>105</sup> Ugyanennek a segélyakciónak a sajtóvisszhangja ugyanakkor – a kurzus antiszemitizmusával ütköztetve – Lord Rothermere szerepét és tényleges befolyását is átértékelte.<sup>106</sup>

A Szent István-kultusz és az augusztus 20-i ünnepségek, valamint a Kárpát-medence történeti-gazdasági egységként való megjelenítése és oktatása egyaránt a revizionizmus integritáson alapuló felfogását jelenítették meg.<sup>107</sup> Az orthodox sajtó mindkettőhöz a hagyomány láncolatának keretében kapcsolódott, alakította ki a vallásilag legitim viszonyulást. Ilyen értelemben közöl beszámolót a jeruzsálemi magyar kajlel istentiszteletéről az orthodox lap.

A szent ereklyékkel és a magyar nemzeti lobogóval szépen diszitett templomban összegyűltek a magyar Kólél tagjai, és megható jelenet volt, amikor *Sonnenfeld* rabbi, az ősz patriarcha a konzuli képviselők jelenlétében a nyitott frigyszekrény előtt fohászzkodott a magyar haza és a magyar államfő üdvéért és boldogságáért.<sup>108</sup>

A Szent István-kultusz fogadtatása mögött meghúzódó elv az állam iránti lojalitás elve volt. Ehhez a kultuszhoz természetesen nem a keresztény értelmezés keretében kapcsolódtak, hanem a koronás fő és a modern államiség iránti vallási tiszteletadás alapján. Jól tükrözi ezt R. Jozsef Chajim Sonnenfeld (1848–1932) főrabbi ünnepi beszéde, aki a modern nemzeti kereteket visszavetítve az államférfi portréját rajzolja meg az orthodox és chászid tagokat toborzó közösségben a magyar nagykövet előtt, burkoltan utalva a magyarországi zsidóság romló társadalmi helyzetére is.

Hálaadó ünnepi i-tiszteletre jöttünk össze a magyar nemzeti ünnep napján, azon a napon, amelytől méltán datálódik a magyar állam megalapítása. Azon a napon, amelyen 930 évvel ezelőtt első István magyar király, a történelem egyik legkiválóbb államférfia megkoronáztatott, az államfő, akinek hosszu és áldásos uralma alatt Magyarország az ígért földjét jelentette a különböző vallások és nemzetiségek tagjai számára, és a zsidó vallás hívői is tökéletes polgári és vallási szabadságot élveztek.<sup>109</sup>

<sup>103</sup> Schik Mór (Wien), Magyar és orthodox Trianon – Illetékes köreink különös figyelmébe. *Zsidó Ujság* 1927. aug. 5./ 5.

<sup>104</sup> Hírek – Lord Rothermere üdvözlése. *Zsidó Ujság* 1927. júl. 22./ 12.

<sup>105</sup> A Rothermere-akció és az elszakított területek zsidósága. A zsidók is kaphatnak segélyt a lord 100.000 pengős adományából. *Zsidó Ujság* 1927. szept. 9./ 2.; A szlovénszkói zsidó lojalitás (Rothermere akció). *Zsidó Ujság* 1927. szept. 16./ 1.

<sup>106</sup> Hírek – Rothermere üzenete a felekezeti ellentétekről. *Zsidó Ujság* 1927. okt. 28./ 10–11.; A nemes lord és zsidó barátai. *Zsidó Ujság* 1927. dec. 9./ 3.

<sup>107</sup> Vö. ZEIDLER 2009: 220; ROMSICS 2005: 180–182.

<sup>108</sup> Augusztus 20.-i ünnepély a jeruzsálemi magyar Kajlelnál – Sonnenfeld főrabbi héber ünnepi beszéde. *Zsidó Ujság* 1929. aug. 30./ 4.

<sup>109</sup> *Zsidó Ujság* 1929. aug. 30./ 4.

A vallási keretek között értelmezett revíziós integritásgondolat másik szép példáját képezik azok az olvasói levelek,<sup>110</sup> amelyek Magyarország egységét a legtekintélyesebb Talmud-magyarázótól, a troyes-i RASITÓL<sup>111</sup> (Rabbi Slomo Jicchaki, 1040–1105) eredeztették. Párhuzamot vontak az ezeréves Magyarország politikai diskurzusa és az ezeréves Talmud-magyarázat között.

Ha meggondoljuk, hogy Rási életében (élt 1040–1105) a 896-ban alapított Magyarország még alig volt 150 éves, s így bizonyára még a kialakulások korát élte, akkor kétszeresen kell csodálnunk, hogy miképpen volt ily pontos tudomása a Franciaországban lakó zsidó tudósnak a Kárpátok nagyszerű határkoszorujáról. S ha még meggondoljuk, hogy főként a Talmud tanulása Rási nélkül lehetetlen, – akkor beláthatjuk, hogy mily félelmetes propagálója és mily hatalmas fegyvere a magyar integritás gondolatának ez a csaknem ezeréves Rási magyarázat.<sup>112</sup>

A munkácsi rebbe, R. Chájim Eleázár Spirá (1871–1937) magyarázatában szintén vallási keretek közé került a nemzetvallás jelensége.

Minden nemzetnek van géniusza („szár”) az égben, amely őrzésére van rendelve, és nem maradhat fenn egy hirtelenül megalakult állam, amelynek nincsen meg az őrangyala; az ilyen államnak előbb-utóbb alkatrészeire kell felbomlania... – szokta mondani. A félév előtt bekövetkezett fordulatnál azután már megértette mindenki, hogy mit állapított meg a cseh rezsim alatt évekkel ezelőtt, a nagy magyarérmelmű Spira főrabbi z. c. l.,<sup>113</sup> és köztudomású, hogy ilyen magyar szellemben nevelte egyetlen gyermekét és annak férjét, a jelenlegi főrabbit, Rabinowitz Baruchot.<sup>114</sup>

A második világháborús határmódosítások „visszatért nagy hitközségeket” bemutató euforikus cikksorozatainak<sup>115</sup> orthodox sajtóértelmezése ugyanakkor jól tükrözi, hogy a zsi-

<sup>110</sup> Dr. Fischer Jakab, Rási mint a magyar integritás gondolatának legelső kifejezője. *Zsidó Ujság* 1926. aug. 6./8. Újraközlése: Rási és Magyarország. *Orthodox Zsidó Ujság* 1940. aug. 21./3.; Stern Emil (Szolyva), A Kárpátoktól Troyesig. *Orthodox Zsidó Ujság* 1940. szept. 1./2.

<sup>111</sup> A mozaikszó másik gyakori feloldása: Rabban Sel Jiszroel – Izrael tanítója vagy Rabbenu SeJichje – A mi tanítónk, aki éljen soká!

<sup>112</sup> Dr. Fischer Jakab, Rási mint a magyar integritás gondolatának legelső kifejezője. *Zsidó Ujság* 1926. aug. 6./8.

<sup>113</sup> Igaz emléke legyen áldott!

<sup>114</sup> Munkácsi utijegyzetek. *Orthodox Zsidó Ujság* 1939. máj. 10./4.

<sup>115</sup> *Felvidék*: Felvidéki hitközségek. *Zsidó Ujság* 1938. okt. 25./2.; Kahan-Frankl Samu, az Orthodox Központi Iroda elnöke, Köszöntés! *Zsidó Ujság* 1938. nov. 4./1.; A zsidóság vezetőinek ünnepélyes ülése a Felvidék visszacsatolása alkalmából. *Zsidó Ujság* 1938. nov. 4./2.; Korein Dezső, Husz év szenvedés után. *Zsidó Ujság* 1938. nov. 4./3.; Áldás és béke. *Zsidó Ujság* 1938. nov. 4./4.; Üdv a hazatérteknek! *Zsidó Ujság* 1938. nov. 11./1.; Közös magyar–lengyel határ. *Zsidó Ujság* 1938. nov. 11./2.; Hálaadó istentisztelet a hitközségekben. *Zsidó Ujság* 1938. nov. 11./3.; Ezrével tettek át szlovenszkoí magyar érmelmű zsidókat Magyarországra. *Zsidó Ujság* 1938. nov. 11./4.; A visszatért hitközségek történetéből I. – Dunaszerdahely. *Zsidó Ujság* 1938. nov. 25./5.; A visszatért Dunaszerdahely történetéből II. *Zsidó Ujság* 1938. dec. 2./5.; Levél Ungvárról és Munkácsról. *Zsidó Ujság* 1938. dec. 2./7.; A Kormányzó ünneplése a visszacsatolt hitközségekben. *Zsidó Ujság* 1938. dec. 16./5.; A visszatért Dunaszerdahely történetéből III. *Zsidó Ujság* 1938. dec. 16./10.; A visszatért Komárom történetéből. *Zsidó Ujság* 1938. dec. 30./7.; A visszatért Komárom történetéből II. *Orthodox Zsidó Ujság* 1939. jan. 20.; A visszatért Komárom történetéből III. *Orthodox Zsidó Ujság* 1939. febr. 1./10–11.; A visszatért Galánta történetéből I. *Orthodox Zsidó Ujság* 1939. febr. 20./6.; A visszatért Galánta történetéből II. *Orthodox Zsidó Ujság* 1939. márc. 1./10.; A visszatért Galánta történetéből III. *Orthodox Zsidó Ujság* 1939. márc. 10./5.; A visszatért Felvidék történetéből – Ógyalla-Bagota. (Héberül közli: Schwarcz Ábrahám

dóság társadalmi helyzetét szorosan összekapcsolták a trianoni határok által keletkezett társadalmi feszültségekkel. A trianoni határok felszámolásától a zsidóság békebeli, azaz monarchiabeli jogi és társadalmi állapotainak visszaállítását várták.<sup>116</sup> Orthodox értelemben pedig a revíziótól a tradicionalitásra törekvő vallásosság elmélyülését és az orthodox intézményrendszer megerősödését remélték.

## TANULSÁGOK

A határok módosítása mindhárom zsidó stratégia számára teljesen új helyzetet teremtett. Földrajzi, társadalmi határok módosultak, demográfiai és intézményi változásokat idézve elő. Ezek a változások a neológia esetében az irányzat relatív számarányának növekedésével jártak egy megváltozott nemzetkonceptió közepette, amelyet a sajtó által megjelenített stratégia átmeneti, anomáliászerű állapotként értelmezett az „aranykor” visszatértének reményében. A neológ önmeghatározás és nemzetkonceptióhoz való viszonyulás a korábbi állapotok védelmét szolgálta. A cionista mozgalom számára a változások a periferiális helyzetből való kilépést, a mozgalom jelentőségének megnövekedését és az új alternatívává válás lehetőségét hozták el, elsősorban a határon túlra került területeken. Az orthodoxia számára a változás számaránybeli csökkenést hozott, a jiddis és jüdisch-deutsch nyelvű közösségek elvesztését idézte elő, a határ pedig a vallási élet áthidalandó realitásával vált. A nemzetkonceptió és a társadalmi határok változását viszont – a cionista mozgalomhoz hasonlóan – saját stratégiájának igazolásaként értelmezte.

A határokhöz kötődő magyar szimbolikus politika eltérően csapódott le az egyes stratégiáknál. Ez pedig szorosan összefüggött az egyes csoportok önképével. A jelenség a nemzetvallás tartalmait megjelenítő szimbólumok multivokalitása felől értelmezhető. A felhasznált jelképek a legkülönbébb tartalmakat egyesítették, és alkalmat nyújtottak az eltolódó társadalmi határok által elválasztott legkülönbébb csoportok integrálására. A neológ értelmezés a nemzetvallás Trianonhoz kötődő kultuszát a felekezeti irányzat

rabbi Vágsellyén.) *Orthodox Zsidó Ujság* 1939. márc. 20./ 11.; A visszatért Felvidék hitközségeiről – Ungvár I–III. (Héberül közli: Schwarcz Ábrahám rabbi Vágsellyén.) *Orthodox Zsidó Ujság* 1939. ápr. 20./ 4. – 1939. máj. 1./ 6. – 1939. máj. 10./ 9.; A visszatért Kassa történetéből I–III. (Héberül közli: Schwarcz Ábrahám rabbi Vágsellyén.) *Orthodox Zsidó Ujság* 1939. júl. 10./ 4. – 1939. júl. 20./ 5. – 1939. aug. 1./ 4.; A visszatért Felvidék történetéből – Vágvecse I–III. *Orthodox Zsidó Ujság* 1939. aug. 20./ 6. – 1939. szept. 1./ 6. – 1939. szept. 13./ 6.; A Felvidék hazatérésének évfordulójára. *Orthodox Zsidó Ujság* 1939. nov. 2./ 1.

*Kárpátalja*: Üdvözölve légy, Kárpátalja! *Orthodox Zsidó Ujság* 1939. márc. 20./ 1.; A visszatért Huszt történetéből I–II. (Héberül közli: Schwarcz Ábrahám rabbi Vágsellyén.) *Orthodox Zsidó Ujság* 1939. jún. 10./ 7. – 1939. jún. 20./ 4.; Amiről most Munkácson beszélnek. *Orthodox Zsidó Ujság* 1940. ápr. 1./ 3.

*Erdély*: Erdély hazatéréséhez. *Orthodox Zsidó Ujság* 1940. szept. 10./ 3.; A kolozsvári szózat. *Orthodox Zsidó Ujság* 1940. szept. 20./ 1.; Az erdélyi orthodoxia életéből. *Orthodox Zsidó Ujság* 1940. szept. 20./ 3.; Az erdélyi zsidóság II. – Margita. *Orthodox Zsidó Ujság* 1940. okt. 1./ 6.; Visszatért hitközségek III. *Orthodox Zsidó Ujság* 1940. okt. 16./ 3.; Erdélyi zsidó hittestvéreink. *Orthodox Zsidó Ujság* 1940. nov. 8./ 1.; Visszatért hitközségek IV. *Orthodox Zsidó Ujság* 1940. nov. 22./ 3.; A visszatért Nagyvárad. *Orthodox Zsidó Ujság* 1941. jan. 1./ 5–6.

*Délvidék*: Üdvözlégy Délvidék! *Orthodox Zsidó Ujság* 1941. ápr. 24./ 3.; A délvidéki zsidóság magyarhűsége. (Írta: Stern Mózes, a Zentai szefard-orth. hitk. titkára.) *Orthodox Zsidó Ujság* 1941. máj. 10./ 1.

<sup>116</sup> Korein Dezső, Trianon felszámolása. *Orthodox Zsidó Ujság* 1940. szept. 10./ 5.

társadalmi és nemzeti belüli helyzetének változásával állította párhuzamba, a korábbi fővonalbeli nemzetkonceptiót tartva meg. A cionizmus mint disszimilációs stratégia – az önálló nemzeteszmét és a többségi nemzet iránti lojalitást hangsúlyozva – a jelenségek és kultuszok párhuzamosságát emelte ki. A magyar nemzeteszmé törekvéseivel a zsidó nemzeteszmé legitim voltát támasztotta alá. Az orthodoxia pedig a hitbuzgalom elmélyítésének szándékával értelmezte át a korszak „toposzait”. Trianon vesztesége és társadalmi válsága a népet büntető/jutalmazó Örökkévaló hagyományos koncepciójában tűnt fel. A társadalom és az orthodox közösségek számára a *t'suva tevés*, a megtérés alternatíváját kínálta problémakezelési modellként, amely a vallásos életvitelhez és közösségi erkölcs-höz való visszatérésben testesült meg. A határok kérdése a tradicionális vallásos életvitelű nagy hitközségek újbóli intézményi egységének kérdésévé vált, amelynek általános kihajtást tulajdonítottak a tradicionálisra törekvő zsidóságra nézve. Ebben az önértelmezésben ez utóbbi válhatott volna a modernitás útjára lépett zsidóság visszatérési közegévé a két világháború közötti magyar társadalomban.

A sajtódiskurzusokat azonban nem lehet pusztán intézményi stratégiáknak tekinteni. Mögöttük az egyéni életutak, elvágott családi és egzisztenciális kötelékek, megtört sorsok, valamint a Magyarországra menekülők társadalmi valósága és konfliktusa húzódott meg, alapot szolgáltatva a határokhöz kötődő jelenségek mindennapi rutinok és értelmezések szintjén való megjelenéséhez.

## IRODALOM

ABREVAYA STEIN, Sarah

2004: *Making Jews Modern. The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires*. Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.

ASSMANN, Jan

1999: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.

BACSKAI Sándor

2004: *Az első nap*. Emlékképek az ortodox zsidóságról. Budapest: Múlt és Jövő.

BARNA Gábor

2000: Idő és emlékezet. In: FEJŐS Zoltán (szerk.): *Közelítések az időhöz*. Tanulmányok. Budapest: Néprajzi Múzeum, 152–171.

ERIKSEN, Thomas Hylland

2006: *Kis helyek – nagy témák*. Bevezetés a szociálintropológiába. Budapest: Gondolat Kiadó.

FROJIMOVICS Kinga

2008: *Szétszakadt történelem*. Zsidó vallási irányzatok Magyarországon 1868–1950. Budapest: Balassi Kiadó.

FURSETH, Inger–REPSTAD, Pal

2006: *An Introduction to the Sociology of Religion*. Classical and Contemporary Perspectives. Burlington: Ashgate.

GERŐ András

2004: *Képzelt történelem*. Fejezetek a magyar szimbolikus politika XIX–XX. századi történetéből. Budapest: Eötvös Kiadó–PolgART Kiadó.

GLESZER Norbert

2008: Orthodox Kosher Mass Culture? Food Industry, Hospitality Industry, Children's Holidays and Open-air Baths in the Weekly Paper of Orthodox Jewry in Hungary, 1925–1944. *Acta Ethnographica Hungarica* 53 (2), 217–242.

GLÄSSER Norbert–ZIMA András

- 2009a: Ráció és vallás. Hagyományracionalizálás és tradicionalításra való törekvés a 20. század első felének magyar nyelvű budapesti zsidó hetilapjaiban. *Korunk* III. évf. 7. sz. (2009. július), 89–96.
- 2009b: „A világosság örök forrása”. A hagyomány fogalma a zsidó felekezeti oktatás sajtóvitáiban. *Ethnographia* 2009 (4), 333–354.

GYÁNI Gábor

- 1997: A középosztály társadalomtörténete a Horthy-korban. *Századok* 1997/6, 1265–1304.
- 2000: Kollektív emlékezet és nemzeti identitás. In: GYÁNI Gábor: *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*. Budapest: Napvilág Kiadó, 81–94.

HANKISS Elemér

- 1983: *Társadalmi csapdák. Diagnózisok*. Második kiadás. Budapest: Magvető.
- 1991: Nemzetvallás. In: KOVÁCS Ákos (szerk.): *Monumentumok az első világháborúból*. [Első kiadás: 1985.] Népművelési Intézet és a Múcsarnok közös kiadványa. Budapest: Corvina, 64–90.

HASE, Thomas

- 2001: *Zivilreligion*. Religionswissenschaftliche Überlegungen zu einem theoretischen Konzept am Beispiel der USA. Würzburg: Ergon Verlag.

KÖVÉR György

- 2003: Középrend vagy középosztály(ok). Társadalomteremtő fogalomalkotás Magyarországon a reformkortól az első világháborúig. *Századok* 2003 (5), 1119–1168.

LÉGRÁDY Ottó

- 1931: *Justice for Hungary! The Cruel Errors of Trianon*. Third revised edition. Published in Commemoration of the fiftieth Anniversary of the Establishment of the Political Daily “Pesti Hirlap” by Légrády Brothers. Budapest.

OLICK, Jeffry K.–ROBBINS, Joyce

- 1999: A társadalmi emlékezet tanulmányozása: a „kollektív emlékezettől” a mnemotechnikus gyakorlat történeti szociológiai vizsgálataig. *Replika* 37 (1999. szeptember), 19–43.

RÉKAI Miklós

- 2000: Az idő a zsidó kultúrában. In: FEJŐS Zoltán (főszerk.): *A megfoghatatlan idő*. Tanulmányok. Tabula könyvek 2. Néprajzi Múzeum, Budapest, 70–83.

ROMSICS Gergely

- 2004: *Mitosz és emlékezet*. A Habsburg Birodalom felbomlása az osztrák és a magyar politikai elit emlékiratirodalmában. Budapest: L'Harmattan.

ROMSICS Ignác

- 2005: *Magyarország története a XX. században*. Harmadik, javított és bővített kiadás. Budapest: Osiris.

A. SAJTI Enikő

- 2004: *Impériumváltások, revízió, kisebbség*. Magyarok a Délvidéken 1918–1947. Budapest: Napvilág Kiadó.

SCHEIDER, Rolf

- 1987: *Civil Religion*. Die religiöse Dimension der politischen Kultur. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

TURNER, Victor

- 1975: Social Dramas and Ritual Metaphors. In: *Dramas, Fields and Metaphors – Symbolic Action in Human Society*. Ithaca–London: Cornell University Press, 23–59.

ZEIDLER Miklós

- 2001: *A revíziós gondolat*. Budapest: Osiris.
- 2002: *A magyar irredenta kultusz a két világháború között*. REGIO Könyvek. Budapest: Teleki László Alapítvány.
- 2009: *A revíziós gondolat*. Második, bővített kiadás. Pozsony: Kalligram.

ZIMA András

- 2008: Cult or Spirit? Integration Strategies and History of Memory in Jewish Groups in Hungary at the Turn of the 19th–20th Century. *Acta Ethnographica Hungarica* 53 (2), 243–262.



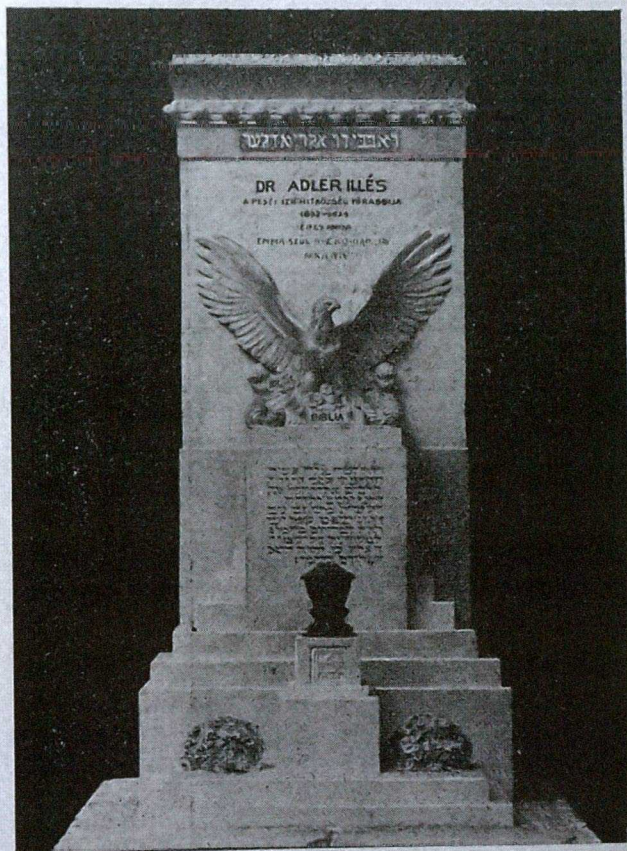
**Kegyeleti (Jahrzeitslicht) emlék-mausoleum.**  
**Jahrzeit-mécses.** Finom nickelezett fémből, kristály-  
 üveggel. Egyszersmind becses szobadísznek szolgál.  
 A melylyel drága halottaink kegyeletének áldozunk.

===== Ára 40 korona. =====

Rayon-képviselők és ügynökök kerestetnek.  
 Kapható:  
**MOLNÁR M. LAJOS**  
 szerkesztőnél, „Modern Kereskedelmi Szemle”  
 Budapest, VII., Rottenbiller-utca 10. — Prospectus ingyen.

1. ábra. Emlékmécses a szülők halálozási évfordulójára Törvénytáblákkal, Dávid-csillaggal és Turulmadárral a századfordulóról (Egyenlőség, 1910)





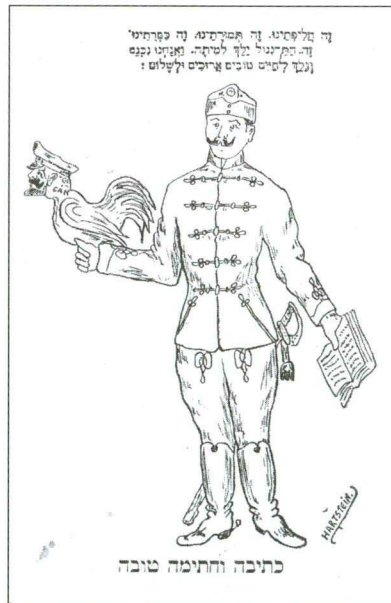
*Róna József: Dr. Adler Illés síremléke.*

2. ábra. Dr. Adler Illés neológ rabbi síremléke Turulmadárral a két világháború között  
(Zsidó Évkönyv, 5688)



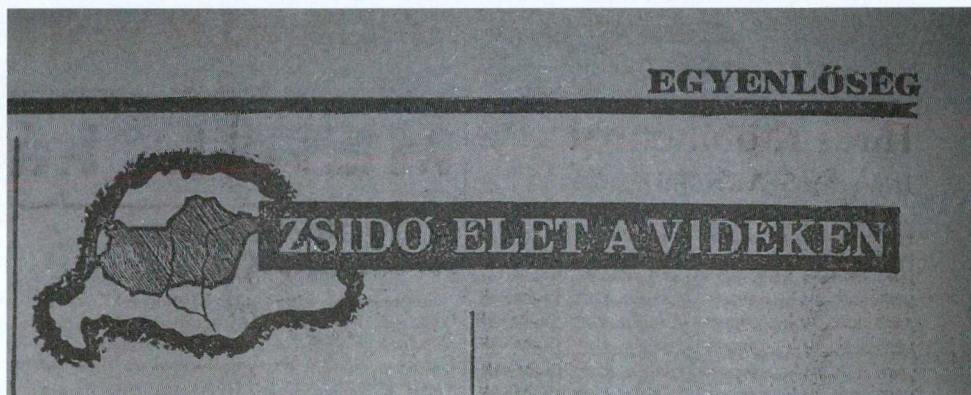
A KOLOMEAI LAKOSSÁG HŐDOLÁSA.  
KÁROLY KIRÁLY KÖRÜTNÉ A FELSZABADÍTOTT KELET-GALICZIÁBAN.

3. ábra. IV. Károly galíciai zsidókkal (*Vasárnapi Újság*)



4. ábra. Első világháborús propagandisztikus üdvözlőlap: a cárt ábrázoló kakassal káppará szertartást végző katona (Zempléni Múzeum, Szerencs)

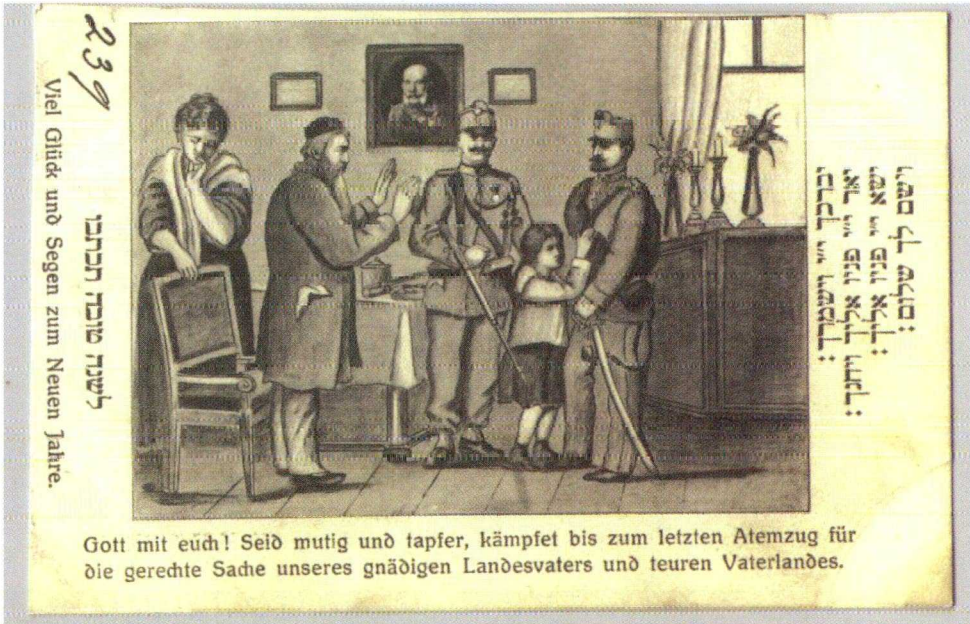




5. ábra. Csonka-Magyarországot ábrázoló szalagcím az Egyenlőség hetilapból (*Egyenlőség*, 1937)



6. ábra. Kahan Niszon a Magyar Cionista Szövetség elnöke (Képeslap, magángyűjtemény)

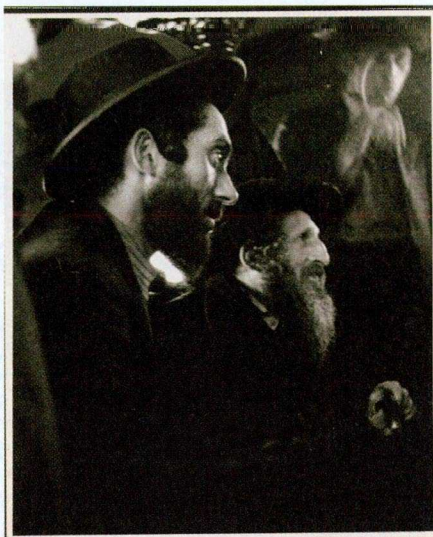


7. ábra. Első világháborús propagandisztikus üdvözlőlap: első világháborús zsidó katonák (Magyar Zsidó Levéltár)



8. ábra. Lord Rothermere portréja Laub László Fülöptől





9. ábra. Chászid zsidók vonaton (Fotó: Müller Miklós, Csongrád Megyei Múzeum)



10. ábra. Fiatal makói chászid zarándokok a neológ és orthodox hitközség első és második világháborús emléktábláinak fala előtt az orthodox zsinagóga udvarán, 2004



RELIGIONS, BORDERS, INTERFERENCES

## FOREWORD

A strong dereligionisation, secularisation and religious individualisation occurred throughout Europe in the second half of the 20<sup>th</sup> century. As a consequence of this process and the mass migration, there has been a change in the place and role of the long-standing Christian churches and religions in Europe. It has resulted in a loosening and separation in the formerly close connection between religion and culture.

This was caused in the Central and Eastern part of Europe by the hostility to the church and religion that was made an official policy of Socialist states, and further to the West by the consumer society. In the case of the Jews, the Holocaust and the large-scale emigration following the Second World War created a new situation throughout Central Europe.

The change of the political and legal system in 1989/1990 created new circumstances in the former socialist countries. Freedom of assembly and association brought the possibility of reorganising church/denominational frames and the freedom to form or revive religious societies. Beatification procedures were initiated. With the opening of political borders and the elimination of ideological borders, together with globalisation, new religious movements appeared: the 1990s saw the establishment of various churches with eastern and western roots, and the emergence of new religious (neopagan) movements with local roots. The religious ideas crossed the borders between the different social strata and age groups. The traditional forms linking religion and culture, religion and society, religion and ethnicity weakened and new connections arose.

In this process the individual (re)discovery of religion played a much greater role than attachment to traditions. The emphasis of religiosity rather than religion became important.

At the same time previously non-religious/atheistic groups began to discover religious culture. There were many conversions and religious revival events. However, this involved not only the historical Christian denominations but the full spectrum of the “religious mar-

ket". Not only did various forms of civil/political religiosity appear around public holidays and political ideologies, but a kind of "profane religiosity" was also forming. This can be seen especially in the star cult that could be called a profane cult of saints, and in a number of quasi-religious forms of civil religiosity (state/national days, cult of nature, cult of health, etc.). A desacralised form has been developed for the celebration of the feasts in which the traditional forms mingle with elements of civil religion. This is particularly striking in the case of the major Christian feasts (e.g. Christmas) and the state and national days.

This world in transition, change and movement, the coexistence of secular and religious communities, the emerging secondary and virtual communities, the new, often individual forms of religious practice that are emerging, the sacral or desacralised culture of feasts that is now taking shape and its points of contact with politics have not yet been examined adequately or even at all by Hungarian and European social science research. This is why in 2006 we formed a research group on "*Borders and Influences. Interferences in the religious life in contemporary Hungary*" financed by the Hungarian National Research Fund (OTKA) under grant No. K68325. We express our thanks for this support. In October 2010, the year before the project closed, we held a conference to report on the preliminary results achieved. It must be stressed that these are only preliminary results as the final summing up of the still ongoing research could take another one or two years. We also invited foreign colleagues to the conference. This volume includes their writings together with our own studies, expanding the frames of interpretation to Europe as a whole.

Gábor BARNÁ

# MEETING OF THE TRADITIONAL PEASANT WORLD AND RELIGIOSITY WITH THE GLOBALIZED WORLD. CHANGES IN THE RELIGIOUS LIFE OF A HUNGARIAN VILLAGE, MAGYARFALU (ARINI) IN MOLDAVIA<sup>1</sup>

Laura IANCU

European Ethnology–Cultural Anthropology Program of the Interdisciplinary Doctorate School  
University of Pécs

Rókus u. 2, H-7624 Pécs, Hungary

E-mail: iancu.laura@gmail.com

**Abstract:** The modernizational processes have appeared in the Moldavian Hungarian communities, too. Alternative, new religious ideologies have appeared beside the former world view. The church has introduced different reform steps due to the modernization. In my paper, I would like to outline some of these processes.

**Keywords:** modernization, pluralism, mobility, assimilation, innovation

Traditional social and cultural structures rapidly and basically changed in Europe in the second half of the 19<sup>th</sup> century. Social historians connect these changes with the revival of rationalism, the increased mobility, the weakening of uniform social regulation, the increase of individual choice and decision making and the rise of individuality.<sup>2</sup>

The process of modernization has appeared in Hungarian communities in Moldavia as well. This led to changing attitudes towards “traditional” religiosity and the central values of the community. Alternative, new religious ideologies have appeared besides the one-time existing sacred magic worldview.<sup>3</sup> As a result of the pluralized worldview the social control has broken away from its former religious and ethical ground.<sup>4</sup> From a sociological point of view it may seem that religion or religious worldview has lost its earlier importance, however, the secular culture bearing Christian (religious) values has not split into distinct sacred and secular units. Religion by reform activities concerning

<sup>1</sup> My research in Magyarfalu was supported by the Hungarian National Research Fund (OTKA) under grant numbers K-68325 and K-78253. This study belongs to one of my PhD thesis issues.

<sup>2</sup> FÖLDVÁRI 2007: 270; GIDDENS 2003: 460; KRÁNITZ – SZOPKÓ 2001: 158; LUCKMANN 1999; MÁRTONFFY 2002: 43; MOREL 2007: 24; TOMKA 2007: 176.

<sup>3</sup> PETI 2008: 183–212.

<sup>4</sup> KINDA 2005a: 21–56; KINDA 2005b: 133–145.



the whole structure of the ecclesiastical institutions has successfully stabilized its earlier status.

My study presents some examples of the influence of modernization and re-sacralizing endeavours transforming the religious life of Magyarfalu in Moldavia.

## 1. RELIGION AND MODERNIZATION IN MAGYARFALU

In the context of historical premises which are not presented here we can witness an evolving,<sup>5</sup> moreover prosperous ecclesiastical (religious) life in the above-mentioned village after the change of regime. The democratic form of the state has permitted the free practice of religion, modernization has overshadowed the archaic forms of the folk religiosity and assimilation to the Romanian language has accelerated the systematic infiltration of religious knowledge. We cannot speak about religious secularization in the area, rather about changes in the external manifestation of religious experiences.

The "modernization" of the formal frame of religious life occurs on several levels. A significant part of the reforms can be understood as conscious steps of the church. These were necessary partly because of the local precipitation of globalization, partly because of the efforts made to solve the problems formulated among believers.

## 2. SOME EXAMPLES

1. One example of modernization is linguistic assimilation. The majority of Magyarfalu's population is dual semi-lingual. They speak a dialect of the Romanian language and of the Hungarian language as well.<sup>6</sup> A significant characteristic of religious literacy is that, due to the restricted command of language, the population understands only a minor fraction from the sermons, doctrines and from the religious pulp magazines. As a consequence of the use of Romanian language in the religious life, the vernacular sacred communication has been confined to spontaneous petitions, informal/"optional" prayers following the Romanian ones.

2. Another example of modernization is the appearance of religious pluralization. It is an accepted thesis in the ethnographic literature about Csángó people that Hungarians living in Moldavia have been holding on to their Catholic religion, which has distanced them from the orthodox Romanians for long centuries.<sup>7</sup> The church accompanying the believer from the cradle to the grave is the only organized and stable institution in the local communities and the most important integrating force. It constitutes the most significant normalizing system of the social structure. The worldview necessary for the everyday life has still been provided by the Roman Catholic religion.

The attachment to Catholic religion as to the most important system governing everyday life have manifested itself not only in acquiring the relating knowledge and in practicing the rites, but in the distancing from other religions as well. The diversity of religions is

<sup>5</sup> BENDA 1989: 32, 733–734, 744; COŞA 2007: 237; GABOR 1995: 14.

<sup>6</sup> SÁNDOR 1998: 1136–1137; TÁNCZOS 1995: 67.

<sup>7</sup> POZSONY 2005: 58.

well known among the local inhabitants, but the phenomenon has really been experienced by the (mostly) male population working in industrial towns or abroad.<sup>8</sup> The most important element in the suppositions about other religious denominations was the dismissive attitude of the earlier priest towards every non-Catholic religions followed by the believers.

Except the five Romanian and by religion orthodox teachers and the forester family, every inhabitant of Magyarfalu (about 1480 persons) was of Roman Catholic religion before 1989. The situation has not changed up to the present day. From among those who left the community, about fifteen changed their religion. They joined other, in principal adventist communities at their new residence in Brasov, Bucharest or Arad. Although migration has begun in the country in the second half of the twentieth century, there was no example of religion change before 1990. The change of religion usually appears around a life crisis and spreads among family members. These families usually live far away from Magyarfalu.

The change of religion is a phenomenon related not only to migration and mobility, but to the existing relationship between the local inhabitants and the priest. During the conflicts with the local priest the villagers often suggested conversion to the orthodox religion. This is quite opposite the idea that they see their Catholicism as the only true existing religion.

3. Religious communities are the most popular among alternative communities helping the integration into the new environment. According to the locals, the believers usually change religion because of financial and social reasons, and religious communities are meant to compensate the deficiencies. In towns, most of the Adventist religious communities ("pocăilt") were established by Roman Catholics moved to live there. These communities have their supplies also from the group of believers mentioned above. This means that the worldview of the Roman Catholics from Moldavia living in migration has been determined not by secularization, but by an openness towards new forms of faith and religion.

In the case of Magyarfalu, the cause of the change of religion does not mean a total defection from the Catholic Church. This would infer a total break-away from the family and from the community as well. There has been a complex cultural and territory change in the lifestyle of the group living in migration. Under the circumstances the more rational and modern town-Catholicism compared to the one experienced before proved to be unacceptable.<sup>9</sup>

The church/religion playing a decisive role in the life of the villagers occupied a constant place in the life of the individuals and of the whole community as well. The Csángó people who moved to a town-Catholic environment consisting of wider social strata faced a series of "inconsistencies". They usually miss the more ordered, transparent and, perhaps, more conservative peasant or village Catholicism. This is the reason why they usually choose a minor and more ceremonious religious community instead of town-Catholicism. Otherwise there can be traced a kind of estrangement not only from village-Catholicism but from the peasant lifestyle and culture as a whole among those who left the community.

<sup>8</sup> PETI 2008: 183–212.

<sup>9</sup> ALTERMATT 2001: 13.

### 3. ECCLESIASTICAL REACTIONS TO MODERNIZATION

It can often be read in the ethnographic literature about the Csángó people that the Roman Catholic Church in Moldavia, in order to maintain its exclusive legitimacy, proves to be intolerant of modernization.<sup>10</sup> The church's dismissive attitude is strong especially towards other religious organizations.<sup>11</sup> Among the believers this attitude leads to a total identification with the official religion.

Some reform activities aiming at the local religion have already occurred. These ended some old, anachronistic customs and institutionalized new ones: clerical dispensations abolished the obligatory wearing of the headscarf and permitted the wearing of trousers for women and they also permitted for girls to play a role in the liturgy.

### 4. SOME NEW PHENOMENA

One of the reform steps of the diocese was that the priest, who had served in Magyarfalu since 1978, was transferred in 2007. In fact inner conflicts helped in making this decision. The faith in the priest's status had substantially been trembled and this led to the negligence of religious practice.

The infiltration into the community of the newly come priest was followed up and appreciated by the community in correlation to the former priest. The locals expected the rehabilitation of the religion's traditional sacrality and the priest's status. During his activity the new priest employed several new ("modern") arrangements thus directly changing ("modernizing") the religious life of the community.

Compared to his predecessor, the new priest performs the Sanctification of House at the beginning of every year in ten or more days, (not in three days), he does not collect ecclesiastical taxes from the poor. At the Sanctification of House he spends some time in the Old People's Home. He also spends time at families during his visits to sick people or during the shriven before bigger religious holidays.

The priest has rented the lands belonging to the parish and he patronizes the seminars and the local poor from the incomings.

He uses new methods in teaching the children and the young people. He meets the smaller ones in the Sunday morning children's mass and the older ones after the high mass. He discusses with them age specific moral problems and other questions concerning religion.

Besides representative religious events, nuns coming from various dioceses and orders usually organize so called Campus activities for young people during the summer. By means of these activities Magyarfalu joins the international Catholic, charismatic movements, which by means of various symbols also get integrated into the local religion.

Local reactions to modernization are the disintegration of local religious practice, the unfolding of individual devotion and the ecclesiastical sponsorship of the above men-

<sup>10</sup> KINDA 2005a: 28.

<sup>11</sup> PETI 2006: 139, 140.

tioned. In fact we can speak about the appearance of religious prayer associations, which are well known from universal Catholicism but still evolving in the local religion. They cannot be interpreted as radical reformatory movements aiming at the entire religious life and they are not identical to the framing of alternative religious traditions, rather initiatives addressed to certain social strata or generations.

Besides the Sunday masses and religious classes for children the priest plays an important role in the formation of the believers' cultural identity based on their feelings and faith and in the communication between the believers through various symbolic actions. One example of this is the resuscitation and modernization of profane and religious calendar habits. Another factor related to the religious identity is the renovation and modernization of ecclesiastical buildings (church, parish) ongoing in our days as well.

The Roman Catholic Diocese of Iasi has been carrying on missionary activity among those who have moved from its territory for several years. The church's missionary activity is quite reassuring for the relatives of those who live in catholic colonies in Israel, Italy, Spain, England and Hungary. The missionary activity forms and maintains the collective identity between those who live in Moldavia and those living abroad; between the static and mobile strata of the local communities. The Roman Catholic Diocese of Iasi is the only institution which, by various data recording, has precise information about the activity and religion of Catholics born in Moldavia but living abroad.

In conclusion I can say that in Magyarfalú's Catholicism tradition and modernity are in an ambivalent relationship. We cannot speak about linearity or about an obvious intention for the possession of power. Modernization uses tradition for its own purposes and tradition defends its position by means of modernization. The secular processes of modernization made the major part of the community more attached to religion and to the church. Thus it seems that the essence of faith can suitably be made attractive by the variability of the structure and tradition in altering historical periods.

## LITERATURE

ALTERMATT, Urs

- 2001: *A katolicizmus és a modern kor. A svájci katolicizmus 19. és 20. századi társadalom- és kultúratörténete* [The Catholicism and the modern age. 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century society and cultural history of Swiss Catholicism]. Budapest: Osiris Kiadó.

BARNA, Gábor

- 1996: Vallás – identitás – asszimiláció [Religion, identity, assimilation], in: KATONA, Judit – VIGA, Gyula (eds.), *Az interetnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei*. Miskolc: Herman Ottó Múzeum, 209–216.

BARTHA, Elek

- 1981–1983: Népi vallásosság és paraszti műveltség [Folk piety and peasant literacy]. *A nyíregyházi Jósza András Múzeum évkönyve*, 119–126.

BENDA, Kálmán

- 1989: *Moldvai csángó-magyar okmánytár 1467–1706* [Moldavian Hungarian–Csango Archives, 1467–1706]. Budapest: Magyarságkutató Intézet.

BENŐ, Attila

- 2004: Kölcsönzőhasználat, kódváltás a moldvai két nyelvű beszélők megnyilatkozásaiban [Loan-word and code-change among the bilingual Moldavian speakers], in: KISS, Jenő (ed.), *Nyelv és nyelvhasználat a moldvai csángók körében*. Budapest: Magyar Nyelvtudományi Társaság, 23–36.

- COŞA, Anton  
2007: Comunitatea Catolică din Arini [The Catholic community of Arini]. *Almanahul Presa Bună*. 223–242.
- DOBBELAERE, Karel  
1981: Secularization: A multi-dimensional concept. *Current Sociology* 29 (2), 3–215.
- ELŐD, István  
1980: *Vallásosság és vallás. Katolikus teológiai főiskolai jegyzet* [Religion and Piety. Catholic seminary note]. Budapest: Dr. Keresztes Szilárd.
- ERDÉLYI, Zsuzsanna  
1974: *Hegyet hágék lőtől lépék... Archaikus népi imádságok* [Archaic folk prayers]. Kaposvár: Somogy Megyei Nyomda.  
1985: A parasztbiblia elé [Prologue to Peasant Bible], in: LAMMEL, Annamária – NAGY, Ilona, *Paraszbiblia*. Budapest: Gondolat, 15–35.
- FÖLDVÁRI, Mónika  
2007: Gondolatok és adatok a vallásosság alakulásáról. Szekularizáció elméletek pro és kontra [Thoughts and data from the establishment of the piety. Secularisation theories pro and double], in: HEGEDŰS, Rita – RÉVAY, Edit (eds.), *Úton... Tanulmányok Tomka Miklós tiszteletére*. Szeged: Szegedi Tudományegyetem BTK Vallástudományi Tanszék, 267–281.
- GABOR, Iosif  
1995: Dicționarul comunităților catolice din Moldova [The Dictionary of Catholic communities of Moldova]. Bacău: Conexiuni, 12–15.
- GIDDENS, Anthony  
2003: *Szociológia* [Sociology]. Budapest: Osiris.
- KINDA, István  
2005a: A társadalmi kontroll és intézményei a moldvai falvakban [The social control and his institutions in the Moldavian villages], in: KINDA, István – POZSONY, Ferenc (eds.), *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 21–56.  
2005b: A papi státus deszakralizációja a moldvai csángó falvakban [The desacralization of the status of priest in the csángó villages in Moldavia]. *Székegyföld IX* (4), 133–145.
- KRÁNITZ, Mihály – SZOPKÓ, Márk  
2001: *Teológiai kulcsfogalmak szótára* [The dictionary of theological key concepts]. Budapest: Szent István Társulat.
- LUCKMANN, Thomas  
1999: Shrinking transcendence, expanding religion. *Sociological Analysis* 50 (2), 127–138.
- MÁRTONFFY, Marcell  
2002: Az egyház önértelmezése a szekularizált társadalomban [The church's self-interpretation in a secularized society], in: GLÓZER, Rita – MÁRTONFFY, Marcell – SZÖLLŐSY, Ágnes (eds.), *A kölcsönösség struktúrái*. Budapest: Balassi Kiadó, 41–55.
- MOREL, Julius  
2007: *Radikális egyházreform. A katolikus egyház válsága az 1950-től napjainkig tartó időszakban, megújulásra ösztönző tények és vallásszociológiai elemzések* [Radical church reform. The Catholic Church's crisis in the period lasting from 1950 to our days, onto renewal incentive facts and religion sociology analyses]. Budapest: Balassi Kiadó.
- NEMESHEGYI, Péter  
2001: *Mi a kereszténység?* [What is the Christianity?]. Szeged– Budapest: Agapé.
- PETI, Lehel  
2008: *A moldvai csángók vallásossága. Hagyományos világlkép és modernizáció*. Budapest: Lucidus.
- POZSONY, Ferenc  
1996: Etnokulturális folyamatok a moldvai csángó falvakban [Etnocultural processes in the Moldavian Csángó villages], in: KATONA, Judit – VIGA, Gyula (eds.), *Az interetnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei*. Miskolc: Herman Ottó Múzeum, 173–179.  
2004: Nyelv- és kultúráváltás a moldvai csángó falvakban [Language and culture change in the Moldavian Csángó villages], in: KISS, Jenő (ed.), *Nyelv és nyelvhasználat a moldvai csángók körében*. Budapest: Magyar Nyelvtudományi Társaság, 197–203.

- 2005: A moldvai csángó magyarok [The Moldavian Csángó Hungarians]. Budapest: Gondolat Kiadó – Európai Folklór Intézet.

SÁNDOR, Klára

- 1998: A nyelvcsere és a vallás összefüggése a csángóknál [The context of the language exchange and the religion at the Csángós], in: JANKOVICS, József – MONOK, István – NYERGES, Judit (eds.), *A magyar művelődés és a kereszténység. A IV. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus előadásai. Róma – Nápoly, 1996. szeptember 9–14.* Budapest – Szeged: Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság, 1130–1150.

TÁNCZOS, Vilmos

- 1995: A nyelvváltás jelensége a moldvai csángók egyéni imarepertoárjában [The phenomenon of the language change in the individual prayer repertoire of the Moldavian Csángós]. *Kétnyelvűség* 3 (2), 51–68.

TOMKA, Miklós

- 2007: Egyház a társadalomban [Church in Society]. Budapest–Piliscsaba.

TÖSKÉS, Gábor – KNAPP, Éva

- 2001: *Népi vallásosság Magyarországon a 17–18. században. Források, formák, közvetítők.* [Folk piety in Hungary in the 17<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> centuries]. Budapest: Osiris.



# WRITTEN REPRESENTATIONS OF INDIVIDUAL PRAYERS<sup>1</sup>

Krisztina FRAUHAMMER

Bálint Sándor Institute for the Study of Religion  
Egyetem u. 2, H-6722 Szeged, Hungary  
E-mail: frauhammer\_kr@freemail.hu

**Abstract:** In recent years the attention of a number of observers has been drawn to an increasingly popular, entirely informal prayer practice in written form. More and more books, visitors' books and guestbooks are appearing at our shrines for visitors to record requests, prayers and declarations of gratitude, and their pages are filled with individual prayers. They are unusual because they allow us to observe a special communication situation, the written representation of an informal, non-normalised, oral manifestation. The writing often objectifies and even ritualises this special act of prayer. The guestbooks of shrines and parish churches offer everyone access to a forum for these exceptional occasions. In this article I would like to present such guestbooks, collected at Hungarian shrines, and the conclusions drawn from their comparative analysis.

**Keywords:** guestbooks, pilgrimage, prayers, written representation, communication

When a believer visits a shrine, he or she is guided principally by the desire to experience the transcendent and to make contact with it. One of the most ancient ways in which this contact is manifested, found in practically all religions, is prayer. Many researchers have examined prayers from many angles, mainly in their oral form or formal expressions recorded in writing. However, in recent years the attention of a number of observers has been drawn to an increasingly popular, entirely informal prayer practice in written form. More and more books, visitors' books and guestbooks are appearing at our shrines for visitors to record requests, prayers and declarations of gratitude, and their pages are filled with individual prayers. They are unusual because they allow us to observe a special communication situation, the written representation of an informal, non-formalised, oral manifestation. The writing often objectifies and even ritualises this special act of prayer. The guestbooks of shrines and parish churches offer everyone access to a forum for these exceptional occasions. In this article I would like to present

<sup>1</sup> This article was written and the research behind it carried out with the help of the Hungarian National Research Fund (OTKA) Grant No. 68325: "Religions and borders".



such guestbooks, collected at Hungarian shrines, and the conclusions drawn from their comparative analysis.<sup>2</sup>

It is only in the last few decades that the analysis of the guestbooks placed in sacred spaces has appeared in ethnological research, mainly in the German-speaking territories.<sup>3</sup> These are reports of a quantitative nature based on these sources and the texts are also the basis for the interpretations. The considerations of ethnology of religion, sociology of religion, psychology, theology and communication theory appear in their system of criteria. This, too, indicates the interdisciplinary nature of research and study of the theme.

I find it odd that, apart from the thematic sections, no attention has been given anywhere in these studies to what a key role is played in these guestbooks by the close intertwining of sacral and profane writing traditions and behaviour patterns. In my opinion this is one of the main characteristics of the guestbooks of these shrines. The very fact that these books are placed in shrines illustrates this intertwining: we are more accustomed to finding guestbooks in museums and at exhibitions where we can record our visit and enter observations on what we have seen.

Letter writing often comes to mind as we read the entries. This is especially so in places where slips of paper are placed on the altar or in the collection box in the absence of a book. Indeed, there are shrines where these prayers to God or the Virgin Mary are sent by mail, in classical stamped and addressed envelopes.<sup>4</sup> In places these are mentioned as autograph books, and in fact they do include drawings, topoi and verses reminiscent of autograph books, something that is also far from sacrality. On the other hand, they also contain the brief schematic prayers familiar from the tablets of gratitude seen on the walls of churches. There are also prayers familiar from the song and prayer books of shrines, in places also stories of recoveries reminiscent of accounts of miracles, and lines of thanks citing the texts of votive tablets. The picture that emerges from all this is one of people's everyday struggles, the typical problems and anxieties of today's world.

<sup>2</sup> The results presented here have been preceded by years of research work. I studied guestbooks and prayer slips at five Hungarian shrines (Máriapócs, Máriagyűd, Mátraverebély-Szentkút, Máriakálnok, Egyházasháts-Vecseklő / Nová Bašta-Večelkov). Máriapócs has the longest traditions of keeping and placing guestbooks. The shrine has books dating back to 1900, but for many years entries were made only by persons invited to write in them. It is only since the 1980s that they have been accessible to everyone. In Máriakálnok the custom was only short-lived; such books were placed in the shrine only from 1947 to 1952. In the other three shrines this devotional practice is found only from the 1990s. I registered and analysed close to 10,000 entries in these sources. I reported on the results of the analysis in 2009 in my doctoral thesis: *"Against forgetting ..." Comparative analysis of guestbooks from shrines in Hungary*. At present the dissertation can be read in the library of the Department of Ethnology of ELTE, and it is being prepared for publication.

<sup>3</sup> Main works examining this special form of sacral communication: PONISCH, Gabriele: *"Danke! Thank you! Merci!" Die Pilgerbücher der Wallfahrtskirche Mariatrost bei Graz*. Grazer Beiträge zur Europäischen Ethnologie Bd. 9. Frankfurt am Main 2001; HERBERICH-MARX, Genevieve: *Evolution d'une sensibilité religieuse. Témoignages scriptuaires et iconographiques de pèlerinages alsaciens*. Presses Universitaires de Strasbourg, 1991; ISTVÁN, Anikó: *"Most segits meg Mária ..." A futásfalvi Sárlos Boldogasszony-napi búcsú szöveggyűjteménye* ["Help me now Mary..."] Repertory of texts from the Feast of the Visitation at Futásfalva/Alungeni]. Kriza Könyvek 20. Kriza János Néprajzi Társaság, Cluj 2003. HEIM 1961; KROMER 1996; SCHMIED 1997.

<sup>4</sup> In his book the Swiss ethnologist Walter Heim lists 45 shrines to which the faithful regularly send letters to the local saint. They include the grave of Mother Maria Theresia Scherer in Ingenbohl (Switzerland) that he analysed, as well as the widely known shrines of Lourdes, Fatima and Saint Anthony of Padua. For more details, see: HEIM 1961: 15–20.

An examination of the precedents and the related genres confirmed this close intertwining. I found what appeared to be close similarities between the inscriptions on votive tablets, tablets of gratitude and on walls in sacred spaces, letters written to saints, manuscript and printed records of miracles, and declarations of gratitude and the genre of printed prayer cards. It is principally the longing for a miracle and the reporting on the occurrence of a miracle that links these written manifestations.

As I have already indicated, sources far from religious use can also be regarded as having similarities to the guestbooks kept in shrines, such as guest books kept in museums, restaurants, hotels and elsewhere, and autograph books. They all serve as a place where people who have stepped out of their accustomed, everyday environment and entered a special situation or place can record their feelings and impressions. At the same time we can also witness a new kind of ritualised behaviour in these books. Each entry is at the same time a special written act expressing gratitude. These functions can also be identified in the shrine guestbooks.<sup>5</sup> The context in which the entries are made naturally plays a determining role. By applying the well known formal structure, everyone writes texts in the books that follow the same pattern. This gives the best explanation for the distinctive character of sacral guestbooks.

Parallel with these genre precedents, the appearance of digital literacy can also be observed in sources of this nature.<sup>6</sup> With the spread of the internet it became possible for the places of communication with the transcendent to step beyond the frames of reality. Virtual cult places, prayer forums and community websites are becoming increasingly popular. They offer entirely new forms and possibilities for experiencing and manifesting individual religiosity and thereby open new perspectives, among others, in the practice of prayer. We can witness the emergence here of very individual, very eclectic devotional techniques. We often find elements taken from traditional religiosity, as well as such modern themes as a mixture of self-portrayal and self-fulfilment in cases even with the emphasis on the latter. In this way the longing for miracles has been replaced by the sharing of individual emotions with others. What we are seeing is a unique coexistence of tradition and innovation.<sup>7</sup>

In many cases the church itself is the main multiplier of these websites, as well as of the books placed in churches. Together with traditions and the innovative elements, this is the third factor that plays a role in the emergence and continuous shaping of this distinctive prayer practice. However, these three elements (traditions, innovative elements, the church as an institution) are not given the same emphasis everywhere. As the custom becomes increasingly remote from the tradition of pilgrimage, the traditional elements weaken and are replaced by new ones. The guestbooks placed in a virtual space mentioned in the previous paragraph are evidences of this process.

It is also important to note that the written recording of individual prayers and their publication is not an exclusively Catholic Christian phenomenon. The practice is also found

<sup>5</sup> For more details on guestbooks of a profane nature, see BARNA 2003: 29–42.

<sup>6</sup> A few internet church guestbooks: <http://www.benedikterinnen-osnabrueck.de/page8.html>; <http://www.sankt-petrus-heede.de>; <http://sankt-gertrud.de>; <http://www.erzbistum-freiburg.de/gebetsanliegen>, accessed on September 15, 2010.

<sup>7</sup> For more details on guestbooks in virtual cult places, see: LINGENS 2003. 219–245.

among the Jews,<sup>8</sup> Orthodox Christians,<sup>9</sup> Coptic Christians as well as among Muslims<sup>10</sup> and Japanese Shintoists.<sup>11</sup> This indicates the universal anthropological nature of this phenomenon spanning religions and cultures. It also shows what a fundamental human demand and desire the written form of communication with the transcendent is.

What conclusions can be drawn from a study of the texts of these books? Even the data of the entries in these books that are being filled ever quicker yield valuable information for research on contemporary pilgrimages. They clearly reflect, for example, the change in visits to the shrines. They show that even today the places of pilgrimage are mainly visited from the end of March to early October. However, there is an important change inasmuch as while earlier the majority of visitors to these places were attracted by feast days, nowadays visits to shrines are not necessarily linked to feasts. It was István Kapin, the parochus at Máriapócs who drew my attention to this: *"I would say that the number of visitors to the classical big feasts is declining. But there is no decrease in the number of visits to the church. People are not so keen now to be part of a crowd of 40,000, they prefer to come at the weekend. On a long weekend, for example, the church is full, with both believers and non-believers. They prefer to come when there are fewer buses, when there is no pushing, they can sit down more peacefully and pray. There is a ceremony then, too, that they can attend."* It is not necessarily only a feast day then that motivates people to visit a shrine; often a visit is simply some form of tourism, a way of spending leisure time. And if a visit is linked to a feast day, there are so many of them throughout the year that this alone ensures a steady stream of visitors.<sup>12</sup> The church officials who care for the shrine also play an important role in these changes; they themselves increasingly recognise the touristic and economic potential of places of pilgrimage and try to take advantage of these demands and opportunities. It is also this aspect of the books that is important for us: they document the visitors, the shrine itself and its life, they give feedback on it, thereby confirming the importance of the role played by the shrine and also advertising it.

An analysis of the data in the texts also leads to other conclusions. They show that the catchment area of the major shrines has been growing and that of the smaller ones shrinking. In addition to the availability of transport, the religious indifference characteristic of the 20<sup>th</sup> century and the effect of the negative attitude of communism,<sup>13</sup> we must once again mention

<sup>8</sup> For more details on Jewish prayer slips (kvitli) see: GLESZER, Norbert: Kvitli, in: BARNÁ, Gábor – MÓD, László – SIMON, András (eds.), *Szent ez a föld. Néprajzi írások az Alföldről*. Szeged: Néprajzi Tanszék, 2005. 146–159.

<sup>9</sup> I have drawn on the data of Éva Pócs and Dr. Péter Tóth on the subject of the writing of Orthodox Christian prayer slips (zapiski). For more details on the zapiski see: KÖLLNER, Tóbiás – KOMÁROMI, Tünde – ŁADYKOWSKA, Agata – ŁADYKOWSKA, Detelina Tocheva – ZIGON, Jarret – BENOVSKA-SABKOVA, Milena: Spreading grace in post-Soviet Russia, in: *Anthropology Today* 25, 2009. 16–21.

<sup>10</sup> I wish to thank Irén Lovász for this information.

<sup>11</sup> For more details on Shintoist prayer slips (ema) see: SCHMIED, 1997. 99–101.

<sup>12</sup> The feast days of the three major shrines: Máriagyűd – <http://www.bucsujaras.hu/mariagyud/index.html>, Mátraverebély-Szentkút – [http://www.szentkut.hu/matraverebely\\_szentkut\\_nemzeti\\_kegyhely](http://www.szentkut.hu/matraverebely_szentkut_nemzeti_kegyhely), Máriapócs – <http://www.bucsujaras.hu/mariapocs>, accessed on January 21, 2011.

<sup>13</sup> In her book on the pilgrimage as religious drama, Erika Vass attributes the shrinking catchment area of the lesser known shrines to these factors. VASS 2010: 31.

the role of the church here. My research confirmed that in those shrines where the church personnel embrace and support the pilgrimage traditions, in places even using innovative means (colourful posters advertising the shrine, website, etc.), they are able to ensure the continued attraction of the pilgrimage tradition. I experienced an absence of this attitude in Egyházaskő-Vecseklő, to a lesser extent in Máriakálnok, and found its very active presence in Mátraverebély-Szentkút, Máriagyűd and Máriapócs. Moreover, the bigger shrines are already better known and more popular, and this has been further strengthened by special events (such as the Pope's visit to Máriapócs in August 1991) and the steadily growing presence of the media in recent years (in the case of Mátraverebély-Szentkút and Máriapócs).

Besides information on the intensity of visits to shrines and change in the catchment areas, the books also yield interesting data on the gender, social and age composition of those who write entries. They indicate that women continue to play a prominent role in pilgrimages. The renowned Austrian researcher on the theme, Gabriele Ponisch gives the following explanation for this: "Life falls into the worlds of performance and efficiency, and that of private life, love and the family. In the course of the 19<sup>th</sup> century the latter became the territory of women. (...) A whole series of researches have shown that women are the more spiritual gender. Over the past decades women have increasingly sought their own forms of spirituality, but it is also women who tend to choose the entirely classical, traditional forms linked to the institutionalised churches. They attend religious services more frequently and, apart from the pilgrimages on foot that require greater physical endurance and fitness, they are almost always in the majority."<sup>14</sup> If we examine the findings of surveys conducted by Hungarian sociology of religion, we find that they reach the same conclusion: "In all age groups and all statuses, women are more religious than men."<sup>15</sup>

The books do not reflect a clear social character and it is not possible to decide with certainty on the social status of those who wrote the entries. This indicates that belonging to a certain social stratum does not play a role in writing the prayers, that is, in communication with the transcendent. The depth and nature of the individual's religiosity is a much more important factor. Contrary to the findings of numerous foreign analyses, anonymity is not typical of the texts in the sources I examined. The writers generally reveal their identity by adding their signature, they do not feel the need for the discretion of anonymity. Writing down the name leaves a permanent trace of the person writing an entry and it can also be a sign of open acceptance of faith.

Notwithstanding all these conclusions, I found that the source value of these texts lies primarily in what they say about popular religious practice and in the related special written devotion. Accordingly, the pilgrimage appears here only as the frame and context interpreting this religious practice.

Many conclusions can also be drawn from the content of the entries. The addresses occurring in the prayers indicate the strong presence of the cult of Mary, as well as the underrepresentation of the cult of the saints. Mary appears as mother and intercessor, who helps, consoles, protects and sympathises. The believers have a direct, confidential relationship with her.

<sup>14</sup> PONISCH 2003: 199.

<sup>15</sup> HEGEDŰS 2000: 103.

*"Heavenly virgin flower, my grateful Thanks for my release from Russian captivity. I ask the Queen of Heaven for Life ..... love of work and a pure life. May 7, 1948"*<sup>16</sup>

*"Hail Mary, Star of the Sea  
Protector of Orphans  
refuge of Sinners.  
Our sorrowful sigh rises to you  
I pray to you  
Help to remedy our many troubles  
Beautiful flower,  
be my Mother  
Show me the way.  
Give me health  
and peace to the world.  
Pray for us Immaculate Virgin Mother  
Mosonmagyaróvár  
1948"*<sup>17</sup>

The content elements indicate that this special prayer practice is used principally to record requests. Other forms are preferred for the expression of gratitude (tablets of gratitude, candles, flowers, carpets, jewellery, cash donations). In addition to prayers of request and gratitude, there are many entries of a documentary nature recording the name and date, pointing to the use of the books as classical guestbooks.

*"Dear Blessed Lady  
Please help my family, the tiny baby to be born to my son ÁDÁM. My children Kriszti and Gyuri. May they live in happiness and love and mutual understanding throughout their lives. Help me too in my life, guide me on my path, help me in trouble. And I ask for Health for Everyone because that is the greatest Happiness. I thank you and I will not forget your goodness!!!  
Name"*<sup>18</sup>

*"I really like this church.  
It is the most beautiful one I have seen  
I hope it stays that way!  
Name"*<sup>19</sup>

An examination of the themes of the entries shows that there is far less emphasis on the once traditional intentions (incurable bodily harm, natural disaster, war, misfortune,

<sup>16</sup> From the Guestbook at Máriakálnok.

<sup>17</sup> From the Guestbook at Máriakálnok.

<sup>18</sup> A prayer slip from Mátraverebély-Szentkút.

<sup>19</sup> From the Guestbook at Máriagyűd.

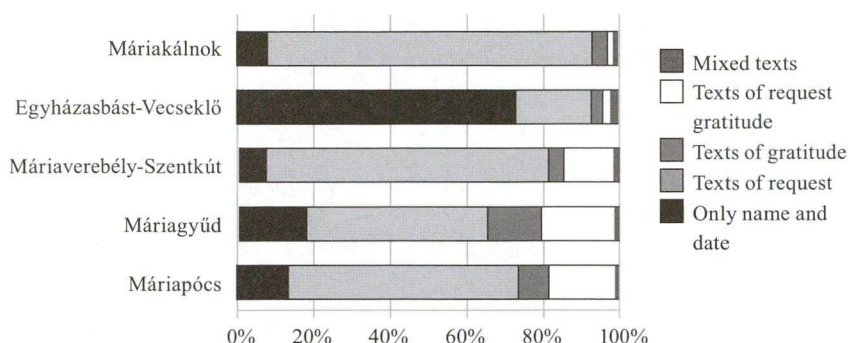


Figure 1. The proportions of different text types in the guestbooks of shrines

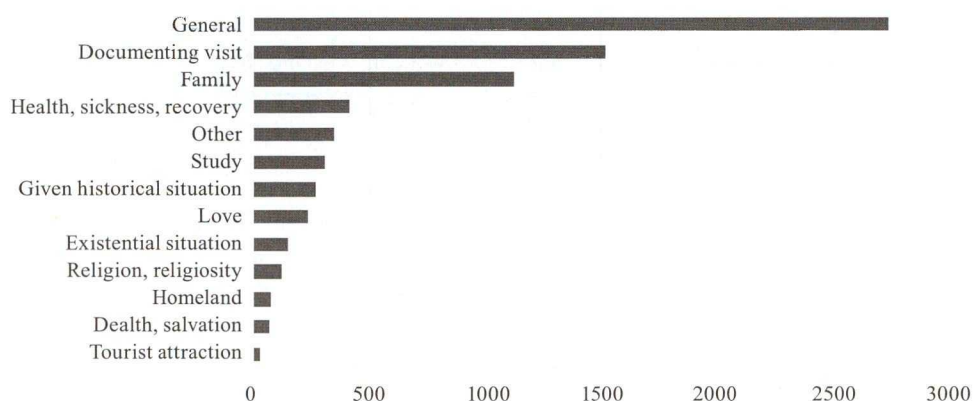


Figure 2. The intentions most frequently occurring in guestbooks, in order of frequency

accident, etc.);<sup>20</sup> the main focuses of attention have shifted elsewhere. In general it can be said that there has been an increase in the number of emergency situations in which people turn for help to some form of the transcendent. External, existential emergencies have been replaced by a whole series of everyday problems: unemployment, debt, divorce, study, examination, housing situation, etc. The share of these emergency situations is influenced by the social, economic, cultural and historical situation at any given time, and by the age of the people writing the entries.

The colourful diversity of the themes is also found in the forms of the texts. Besides a very personal, almost friendly tone and choice of words evoking everyday language usage, we find quotations from literature, borrowings from familiar religious texts of official and popular literature, as well as short schematic formulas.

*"I am not a regular church-goer; only at Christmas, but sometimes when I feel like it I drop in to the place where I somehow find relief. My father and I visited relatives we haven't seen for forty years and I came here on that occasion!"*

<sup>20</sup> In his book on pilgrimages in the Baroque age, Gábor Tüskés presents data of contemporary miracles to show the frequency of these intentions. For more details see: TÜSKÉS 1993: 228–246.

*I am in the habit of praying and I trust that YOU EXIST! Give health and all good things to everyone and to my relatives and family, to my sisters and my Dad.*

*Thank you!*

*Name''*

*"Oh Mary Mother of God and good Mother to Me too, in Joy and sorrow, Good and bad fate I always sing:*

*'Hail Virgin Mary'*

*Máriakálnok*

*August 16, 1949. ''<sup>21</sup>*

*"Virgin Mother help us in the future too.*

*List of names ''<sup>22</sup>*

Perhaps these few examples are enough to indicate that the diversity of content and form also lead to diversity of style in these texts. Lofty solemnity and the informality of everyday speech are found simultaneously.

To understand the steadily growing popularity of the guestbooks and the prayer practice manifested in them it is important to define the functional role of these books.

After reading the books and "listening" to their "authors" it became clear that in their function these guestbooks of a sacral nature play a very heterogeneous role:

1. They document the pilgrimage and with it the individual pilgrim, thereby preserving it forever. This use of the books plays a role especially for those who arrive at the shrine as tourists. They generally do not have the skills required for cult practices at the shrine and so use the guestbook in its original function. It is of note that this is the main function of these books also for those who care for the shrine.

2. They provide a special forum for individual, spontaneous prayer. Contact with the transcendent is manifested in them in two ways: in the form of a prayer recorded in writing and in the action of writing and making an entry. Writing, regarded as a special channel of communication in the case of prayers and especially of personal prayers, acquires an important role in both cases. It objectifies the prayer, which is a guarantee of making, maintaining and strengthening contact with the supernatural force. It also fixes and conserves the prayer, that many people associate with greater weight and effectiveness. In this way the writing further strengthens the performative functions that find expression in the oral prayer.

But the act of writing the entry can also have significance. It can become and it seems that it does increasingly become part of the rite of veneration before the devotional statue. The focus here is not on the transmission of information but on the non-textual functions of the texts: making contact, the address, and the act of appeal. Through this the individual initiating the communication undergoes a substantive change and with this the contact has already reached its goal. In this way these texts become autocommunicative.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> From the Guestbook at Máriakálnok. The text of the entry is from a popular song.

<sup>22</sup> From the 3<sup>rd</sup> notebook at Egyházásbást-Vecseklő.

<sup>23</sup> LOTMAN 1991.

3. This autocommunicative attitude can also provide an explanation for the therapeutic-type functions of the books. Mention must be made of the effect of spiritual relief, consolation and confirmation that comes from writing entries in these books.

4. The emergence of a virtual community can also be observed in the books; through the words they write down its members become part of a discourse in which they strengthen and encourage each other, thereby also legitimising the shrine and the existence of the special grace that can be experienced there.

5. Among the possible interpretations I have rejected the opinion represented by a number of observers<sup>24</sup>, namely that the process of secularisation has dereligionised the practice of written devotion presented here. It is a fact that the traditional practices and forms of devotion have changed, but that is a natural concomitant of the continuously changing challenges that arise in human existence. Religion is still one of the most important responses that can be given to the challenges. People today long for miracles, for an explanation of the unexplainable, just as our forefathers did. They develop new rites for which they draw on old traditions but use today's means and forms of expression.

I consider it of particular note that all the above listed functions correspond well to the three main functions of visits to shrines:<sup>25</sup>

- practical reason: physical-spiritual health – communicating the desire for physical-spiritual recovery,
- spiritual-ascetic reason: to meet God, become a better person, venerate Mary – dimensions of autocommunication, therapeutic effects, becoming a community,
- secular or non-religious motivation: tourism, search for curiosities – use as a profane guestbook.

After taking stock of these characteristics of the guestbooks of a sacral nature I consider that we need to define the written prayers in church guestbooks. We can consider the books as a forum that provides the opportunity for written expression in the sacred place, for communication with the Transcendent. Because this expression is not formalised, either in content, form or style, it results in a distinctive blend of profane and sacred elements. This informality in all aspects also creates the possibility for it to serve not only for the confession of faith but also for other purposes, resulting in a much broader use (recording pilgrims, pilgrimages, prayer manifestation, rite, autocommunication, spiritual consolation, creating a sense of community). It is also due to this very broadly interpreted use that a very wide circle of people can and do make use of this opportunity offered in shrines.

While I examined the characteristics of individual prayer and the ways in which it is modified if it is written down, evidence can already be seen, as I have also indicated, of further changes. These prayers crop up with increasing frequency in electronic media; handwriting is being replaced by electronic writing, real sacred spaces by the world of virtual churches. All these changes point to a possible further direction of change in written prayer and at the same time of research on the subject.

<sup>24</sup> KROMER 1996: 95–115, SCHMIED 1997: 134–136; NIKITSCH 1990: 201.

<sup>25</sup> Bertalan Pusztai identified these three functions of visits to shrines, based on Giuriati, Myers, Donach and the American Belleville survey by questionnaire. See PUSZTAI 1998: 17.



## LITERATURE

BARNA, Gábor

- 2003: "Ich bedanke mich für meine Gesundheit". Gästebücher in einem Krankenhaus, in: BARNA, Gábor (Hrsg.), *Ritualisierung, Zeit, Kommunikation*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 43–51.

HEGEDŰS, Rita

- 2000: *A vallásosság alakulása Magyarországon a kilencvenes évek kutatásainak tükrében*. [Religiosity in Hungary Reflecting the Researches in 1990s] (Ph.d. Thesis)

HEIM, Walter

- 1961: *Briefe zum Himmel. Die Gabbbriefe an Mutter M. Theresia Scherer in Ingenbohl. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde der Gegenwart*. Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde 40. Basel: Krebs Verlagsbuchhandlung.

KROMER, Hardy

- 1996: *Adressat: Gott. Das Anliegenbuch von St. Martin in Tauberbischofsheim. Eine Fallstudie zur schriftlichen Devotion*. Studien & Materialien des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen 17. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.

LINGENS, Peter

- 2003/2004: Anliegenbücher in Kirchen, Wallfahrtsorten und im Internet. Ein Bericht über Forschungsstand, die aktuelle Situation und den Quellenwert der Gattung, in: COX, Heinrich Leonhard – HAVERKAMP, D.M. (Hrsg.), *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde. Aspekte religiöser Kultur*. 35. Rheinische Vereinigung für Volkskunde, Bonn. 119–245.

LOTMAN, Jurij

- 1991: A kommunikáció kétféle modellje a kultúra rendszerében [Two Types of Communication Models in the System of Culture.], in: KOVÁCS, Árpád – V. GILBERT, Edit (eds.), *Kultúra, szöveg, narráció. Orosz elméletírók tanulmányai*. [Culture, Text, Narration. Essays of Russian Theorists. In Honorem Jurij Lotman]. In Honorem Jurij Lotman. Pécs: Jauns Pannonius Egyetemi Kiadó, 16–43.

NIKITSCH, Herbert

- 1990: Schreiben und Glauben. Anliegenbücher als Beispiel moderner Volksreligiosität, in: EBERHARDT, Helmut – HÖRANDER, Edit – PÖTTLER, Burkhardt (Hrsg.), *Volksfrömmigkeit. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1989 in Graz*. Wien: Österreichische Fachverband für Volkskunde, 191–201.

PONISCH, Gabriele

- 2003: "Vessel-Rituality" – Cselekmény és élmény a jelenkori zarándoklatokon [Action and experience in Contemporary Pilgrimages], in: BRUNNER, Walter – EBERHARDT, Helmut – FAZEKAS, István – GÁLFFY, Zsuzsanna – HAMMER-LUCA, Elke – HEGEDŰS, András (eds.), *Mariazell és Magyarország 650 év vallási kapcsolatai: A "Magna Mater Austriae et Magna Domina Hungarorum" nemzetközi konferencia előadásai* [Mariazell in Hungary, Religious Contact of 650 Years: Proceedings of the International Conference "Magna Mater Austriae et Magna Domina Hungarorum"]. Strigonium Antiquum VI. Esztergom–Graz: Esztergom-Budapesti Főegyházmegye, 197–204.

PUSZTAI, Bertalan

- 1998: Vallás és turizmus [Religion and Tourism], in: FEJŐS, Zoltán (ed.), *A turizmus mint kulturális rendszer*. [Tourism as Cultural System]. Budapest: Néprajzi Múzeum, 13–23.

SCHMIED, Gerhard

- 1997: "Lieber Gott, gütigste Frau ...". Eine empirische Untersuchung von Fürbittbüchern, in: N. EBERTZ, Michael (Hrsg.), *Passagen & Transzendenzen*. Studien zur materialien Religions- und Kulturosoziologie. Band 4. Universitätsverlag Konstanz.

TÖSKÉS, Gábor

- 1993: *Búcsújárás a barokk kori Magyarországon*. [Pilgrimage in Hungary in the Age of Baroque]. Budapest: Akadémiai Kiadó.

VASS, Erika

- 2010: *A búcsú és a búcsújárás mint rituális dráma*. [Pilgrim Feast and Pilgrimage as Ritual Drama]. Szeged: Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára, Lexika Kiadó.

# CULTURE OF FEASTS TODAY. COMMEMORIAL RITES OF NATIONAL AND CALENDAR FEASTS\*

Gábor BARNA

Department of Ethnology and Cultural Anthropology  
University of Szeged  
Egyetem u. 2, H-6722 Szeged, Hungary  
E-mail: barna@hung.u-szeged.hu

**Abstract:** The traditional ritual year which was characterized by Christian feasts for centuries on one hand, and the cosmological, agrarian (economic), individual, family, and local communal holidays on the other, has been rapidly changing between 1945 and 1956 during the first Socialist/Communist years. A new system of the ritual year was established according to the new ideology and power situation: the so-called Socialist ritual year. It was characterized by international, Soviet and national-communist feasts, refusing the religious holidays. Some softening were introduced only after the 1956 Hungarian revolution. The main Christian feasts were again accepted (Christmas, Easter). This Socialist period with its Socialist feasts lasted for 45 years when in 1989/1990 the legal power system was changed.

After the elction in 1990 the totalitarian Socialist ideology with its symbolic holidays has mostly disappeared. New national feasts were created e.g. the memorial day of the 1956 revolution which was a prohibited alternative feast during the Socialist period. Patriotic holidays have regained their importance. The symbols of the feasts have been totally changed. The traditional Christian ritual year has been partly restored, but in a rather secularized society. Christmas, Easter have been commercialized. Local feasts have emerged which serve first of all the restoration of the civil society and express the local identity.

The paper deals with the process of changes in Hungary showing the role of the holidays and the ritual year in society.

**Keywords:** feast, memory, power, Socialist, Christian, patriotic and local feasts, role of the feasts in society, commemorial rites

## THE FEAST

Feasts bring the feeling of order and stability to our lives and world.<sup>1</sup> The most important social and cultural function of the feast is its role of ordering time, ensuring order.<sup>2</sup> People celebrate on a particular occasion. That is, they remember something, or hope for

\* The research work was supported by the Hungarian National Research Fund (OTKA) under grant No: K68325.

<sup>1</sup> BÁLINT 1943.

<sup>2</sup> LEACH 2000: 101.

something.<sup>3</sup> The feast makes the past present. The relationship to the past shapes the identity of the remembering group. Remembering their own history, faith, religion, making it present at the feast shapes their own self-identity. Collective identity is often expressed not in everyday but in ceremonial communication.<sup>4</sup> The feast is the world's approval that everything that is is good and it is good to be.<sup>5</sup>

Andreas Bimmer, a German folklorist, classified feasts into two groups: public and private feasts.<sup>6</sup>

Public feast	Private feast
National day	
Local and regional days	
a) recurring regional days	
b) days celebrating the foundation of provinces and cities	
Feasts of work	Factory feasts
Calendar feasts	Calendar feasts (in families, companies, etc.)
Feasts of the church year	Feasts of the church year (family)
Anniversaries	Anniversaries
Local feasts	Feasts of formal and informal groups
a) village days, church fair, shooting meetings	Feasts of societies (if the society does not organise public feasts)
b) town feasts	Family feasts
Feasts of town districts	Feasts among friends and acquaintances

There are some coincidences in this table, and the elements of the two columns complement each other.

Christmas, Easter and Pentecost are our biggest Christian feasts. This list now not only reflects the chronology but also shows the order of importance in religious practice. In other words, Christmas has become our biggest feast, followed by Easter that has been eclipsed by it, while Pentecost hardly registers at all. But it was not always so. In the early Christian world at first only the Resurrection was celebrated. It was only from the end of the 4<sup>th</sup> century that Christmas gradually became a feast day. Theologically, Easter is still the greatest Christian feast. The background and reasons of the shifting of importance from Easter to Christmas is not enough investigated and interpreted.

Today many different forms of the celebration of church feasts can be observed in Hungarian society. The person celebrating a feast rises above the everyday, steps out of the accustomed time, exceeds the spatial and temporal limitations of existence. The celebra-

<sup>3</sup> NYÍRI 1975: 140–141.

<sup>4</sup> BARNA 2006: 259.

<sup>5</sup> NYÍRI 1975: 139.

<sup>6</sup> BIMMER 1977: 40.

tion of feasts opens wider connections and relativises the world of work and the everyday.<sup>7</sup> The feast is an exceptional time when we rejoice at the whole of life because we rejoice at one stage of it.

Feasts can also have an important role in our post-modern world and complex society: the feasts ensure the flow of formative (regulating, shaping) knowledge within the group and within society. Repetition in the feast abrogates the difference between “was” and “is”.<sup>8</sup> The feast enables the individual to become one with himself. The feast brings together existence on two time planes: the vertical time of the feast and the horizontal time of everyday life.<sup>9</sup>

## FEAST, MEMORY, POWER

The feast links past, present and future, giving meaning to human life. People who celebrate embrace the past and the future, accepting also dimensions of time that are hidden.<sup>10</sup> The feast appears in time as history.<sup>11</sup>

Until recent times interest in the past was not a special historical enquiry but a stake in the existing system, in fixing, legitimising and confirming the given relations, in conciliation and change.<sup>12</sup>

Our structure of feasts orders occasions for remembering of different origin and groups them into a whole. Obviously, a feast structure is effective if these components are organised into a whole on the basis of a largely uniform world-view, there is the least possible discrepancy among them and it is accepted and adopted by the widest possible strata of society or its whole. However, this is rarely the case in today's pluralist nation states.

This means that the interests, aspirations, and identifiable character of the given power can be clearly seen in the system of feasts which is the fixing of memory in time. The power itself is one of the stimulants of remembering. The state feast is the forum and means for creating a connection between the citizen (the individual) and the existing political power (communal organisation).

The state organisation is an institution not only for administration but also for the exercise of power. The feast culture of a state power reflects the goals projected before the community. The political culture of the given regime can also be observed in the feasts. (How the state makes people celebrate, what feasts it makes compulsory.) We can also see whether the political administration is capable of creating an emotional and intellectual community with the thinking of the citizens through the feast culture.<sup>13</sup> This is well illustrated by the changes in feasts following changes of political regimes in Hungary in the 20<sup>th</sup> century and in competing and conflicting the state feast versus religious, church calendar feast.

<sup>7</sup> NYÍRI 1975: 140.

<sup>8</sup> ASSMANN 2000: 193.

<sup>9</sup> ASSMANN 2000: 194.

<sup>10</sup> NYÍRI 1975: 143.

<sup>11</sup> ELIADE 1996: 103–105; VÁRNAGY 1993: 356.

<sup>12</sup> RÜSEN 1999: 42.

<sup>13</sup> ALDRIDGE 2008: 142.

## THE FEASTS IN THE FIRST HALF OF THE 20<sup>TH</sup> CENTURY

By the early 20<sup>th</sup> century the structure of feasts in Hungary largely coincided with the system of European Catholic feasts. It was a system with multiple layers: determined by state, national, church, economic, natural, individual, communal and occupational factors.<sup>14</sup> No major changes were made in this stabilised structure until the communist take-over of power in 1948. The first step the communists took was to exclude the Catholic feasts from the public holidays (in 1947 the Immaculate Conception, in 1948 the Feast of the Purification of the Virgin Mary, the Feast of the Assumption and the Feast of the Nativity of Mary), then in 1949 a few general Christian feasts were eliminated (Epiphany, Ascension Day, the Feast of Saints Peter and Paul). The only old (Christian) feast retained was New Year's Day. In 1953 Easter Monday ceased to be a public holiday. The second day of Christmas and then Pentecost were dropped from the list of the public holidays in 1954. (The second day of Christmas and Easter was not restored until after the 1956 revolution.) Parallel with this, the ideology of the centuries-old customs was re-interpreted: Christmas became the "pine-tree feast", Nicholas became "Father Winter". 20<sup>th</sup> August, Saint Stephen's day, was a feast of both state and church in the earlier system. The feast of Saint Stephen on 20<sup>th</sup> August became the day of the new bread and the socialist constitution. The communists transformed the day of the first Hungarian king and saint and the anniversary of the founding of the state, the celebration of the state administration into the day of the new bread and the socialist constitution introduced in 1949.

The national days introduced in earlier decades met with the same fate: in their case the objection was that their Hungarian and national, patriotic character was incompatible with the ideal of socialist internationalism: while 15<sup>th</sup> March, the day of commemorating the bourgeois revolution and freedom struggle of 1848/1849 against the Habsburgs, which became an official national feast only in 1927, continued to be called a national day but after 1951 it was no longer a public holiday. In the dictatorship of the proletariat the tradition of national uprising against a foreign power was incompatible with the official pro-Soviet sentiment. The strength of the resistance to the ban could be measured during the 1956 revolution: the outward symbols of March 1848 (the national flag red-white-green in place of the red flag, the Kossuth arms in place of the socialist arms) had a great mobilising power during and after the days of the revolution and still have today.

In place of the old feasts, the new feasts of the new power system and the ideology it represented were introduced. The model was the Soviet Union that placed great emphasis on its system of rites as conscious political action. The communist system was built on rationalism, materialism, atheism, and the victory of science over religion. However, for the most part its festive rites were created as a replacement or substitute for religious rites.<sup>15</sup> The parts of this system are: the calendar feasts, the rites of passage, mass parades, the leader cult, the places of secular pilgrimage.<sup>16</sup> According the Christel Lane this was already a political religion.<sup>17</sup>

The former Christian church feasts were replaced by a large number of occupational

<sup>14</sup> BÁLINT 1943.

<sup>15</sup> ALDRIDGE 2008: 153.

<sup>16</sup> ALDRIDGE 2008: 153–157.

<sup>17</sup> Cited by ALDRIDGE 2008: 157.

and strata feasts created by the communist party and state. Foremost of these were women's day (8<sup>th</sup> March) and the army day (29<sup>th</sup> September), followed by children's day, teachers' day (first Sunday of June), railway workers' day, miners' day, etc.

Following the Soviet pattern, family life was also politicised. Propaganda began against the church feasts. A name-giving celebration was introduced in place of christening, civil weddings became almost the only forms of wedding, at funerals colleagues officiated in place of a priest and cantor, and school or factory choirs sang. To be "progressive" meant to be against the church and religion. The opposition to religion and the relentless struggle against national/patriotic sentiments, movements and feasts indicate what the alternatives to socialist ideology were.<sup>18</sup>

#### The feast calendar (1945–1989)

Date	Name	Public Holiday	Note
1 <sup>st</sup> January	New Year	yes	
8 <sup>th</sup> March	International Women's Day	no	
15 <sup>th</sup> March	Day of the 1848 Revolution	no	National Day, but working day, after 1956 school holiday but with compulsory school event
21 <sup>st</sup> March	Day of the Republic of Soviets	no	observed from 1969
4 <sup>th</sup> April	Liberation Day	yes	introduced from 1950
1 <sup>st</sup> May	Labour Day	yes	observed from 1949
20 <sup>th</sup> August	Day of the Foundation of the State	yes	state day, day of the new bread and day of the 1949 (communist) constitution
29 <sup>th</sup> September	Day of the People's Army	no	day of the victory of the Hungarian army over Austrian forces at Pákozd in 1848
6 <sup>th</sup> October	Day of the Martyrs of Arad	no	day of national commemoration, commemoration held in secondary schools
7 <sup>th</sup> November	Day of the Great October Socialist Revolution	yes	a public holiday from 1955, it was a working day only on 7 <sup>th</sup> November 1956
25–26 <sup>th</sup> December	Christmas	yes no	from 1950–56 observed as pine-tree feast

After the 1956 revolution, at the same time as the reprisals there was a certain easing: for example Easter Monday and the second day of Christmas were again made public holidays. But 15<sup>th</sup> March, the national day, the most dangerous "national feast", became only a school holiday. The state recognised as public holidays New Year's Day, Easter Monday, 4<sup>th</sup> April, 1<sup>st</sup> May, and 20<sup>th</sup> August. In 1969, 21<sup>st</sup> March, the anniversary of the short-lived communist dictatorship (1919 Republic of Soviets) was also added to the system of feasts.

<sup>18</sup> ALDRIDGE 2008: 152–153.

The intention was to reduce the role of 15<sup>th</sup> March by linking 15<sup>th</sup> March, 21<sup>st</sup> March and 4<sup>th</sup> April as the so-called Revolutionary Youth Days. This remained the system of state feasts for decades.

The majority of the Hungarian people could not identify with the socialist feasts imposed by the political authorities. This can be observed especially in the alternative celebrations and demonstrations on 15<sup>th</sup> March and 23<sup>rd</sup> October held regularly from the 1970s and suppressed with great brutality by the socialist authorities. Only Women's Day and the picnic-like celebrations held for May Day became popular. However, this situation eroded both festive structures: the people rejected the socialist system but were not able to observe the other and parallel with the secularisation excluded it from their lives and so it was marginalised, partly forgotten.

A new system of feasts took shape with the change of the political system in 1989–1990. The feasts with socialist and communist ideological connections disappeared and there has been a strengthening of national feasts and the church feasts that were already partly secularised. And new feasts also arose. Special emphasis was placed on the celebration of 15<sup>th</sup> March, 20<sup>th</sup> August and 23<sup>rd</sup> October, that had earlier been opportunities for alternative celebration. Because of the separation of church and state, the state does not tolerate all the Christian church feasts, but on the basis of tradition accepts Christmas, Easter, Pentecost and All Saints Days as public holidays. These feasts have lost their religious and denominational aspects and have become largely secularised and commercialised.<sup>19</sup> This is particularly the case for the so-called bronze, silver and gold Sundays before Christmas now known only as major Christmas shopping occasions. The declaration of All Saints Day as a public holiday makes it easier to cultivate the memory of ancestors. Over the past decades this day has lost its Catholic character, and together with its Catholic rites (such as lighting candles on the graves) has become a social feast above denomination. But it is only on the following Sunday that the Catholic church is able to observe and celebrate many feasts recognised as public holidays in many countries of Central Europe, such as Ascension Day or Corpus Christi.

After the elections in April 2010 when the conservative right-wing government won with a two-thirds majority certain days of a national/patriotic character were added to the public feasts: 4<sup>th</sup> June, the day of the Trianon peace dictate (1920), for example, was declared a day of national cohesion.

<sup>19</sup> DeCHANT 2009.

### The new feast calendar in Hungary

Date	Name	Public Holiday	Note
1 <sup>st</sup> January	New Year	yes	
1 <sup>st</sup> February	Day of the Republic	no	
25 <sup>th</sup> February	Commemoration for the victims of communist dictatorship	no	commemoration held in secondary schools
15 <sup>th</sup> March	Day of the 1848 Revolution	yes	National Day, first made a public holiday in 1989. Official national state day from 1990.
	Easter	yes	Sunday and the following Monday
16 <sup>th</sup> April	Day of Commemoration for the Victims of the Holocaust	no	from 2001 commemorative day in secondary schools
1 <sup>st</sup> May	Labour Day	yes	observed from 1949
	Pentecost	yes	Sunday and Monday since 1994
4 <sup>th</sup> June	Day of National Cohesion	no	anniversary of the signing of the Trianon peace dictate
19 <sup>th</sup> June	Day of Independent Hungary	no	since 1991 the Red Army have lost Hungary
20 <sup>th</sup> August	Day of the Foundation of the State	yes	national and state day, day of the new bread and day of the 1949 (communist) constitution
6 <sup>th</sup> October	Day of the Martyrs of Arad	no	day of national commemoration, commemoration held in secondary schools
23 <sup>rd</sup> October	Day of the 1956 October Revolution, declaration of the 3 <sup>rd</sup> Hungarian Republic	yes	national day
1 <sup>st</sup> November	All Saints Day	yes	
25–26 <sup>th</sup> December	Christmas	yes	

### SUMMARY

The traditional ritual year which was characterised for centuries by the Christian feasts on the one hand, and the individual, family, and local communal feasts on the other, has been rapidly changing between 1945 and 1956 during the first Socialist/Communist years. A completely new system of the ritual year was established according to the new ideol-



ogy and power situation: the so called Socialist ritual year. Some changes were introduced after the 1956 Hungarian revolution. One part of the Christian feasts were again accepted (Christmas, Easter). But this Socialist period with its Socialist feasts lasted for 45 years when in 1989/1990 the legal power system was changed.

After the election in 1990 when the first democratic Parliament and government was elected basic changes started in Hungary. The traditional Christian ritual year has been partly restored, Pentecost and some Marian feasts have again been accepted but in a rather secularised society. Christmas has been totally commercialised. Local feasts emerged which served first of all the restoration of the civil society and expression of the local identity. New national feasts were created, especially the feast of the 1956 revolution, which was an alternative feast during the Socialist period.

Beside the former dominating traditional Christian world-view many other views with their festivals appeared in the pluralistic society.

## LITERATURE

ALDRIDGE, Alan

2000: *Religion in the Contemporary World. A Sociological Introduction*. Cambridge: Polity Press.

ASSMANN, Jan

2000: *Zitathaftes Leben. Thomas Mann und die Phänomenologie der kulturellen Erinnerung*. In: *Religion und kulturelles Gedächtnis*. München: Verlag C.H. Beck. 185–209.

BÁLINT, Sándor

1943: *A paraszttélet rendje* [The order of peasant life], in: BARTUCZ, Lajos (ed.), *A magyar nép*. Budapest: Singer és Wolfner Irodalmi Intézet Rt. 201–248.

BARNA, Gábor (ed.)

2006: *1956 – Emlékezés és emlékezet* [1956 – Remembering and remembrance]. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 17. Szeged.

BIMMER, Andreas

1977: *Typisierung gegenwärtiger Feste. Blätter für Volkskunde*. 1977. 4. 38–48.

DECHANT, Dell

2009: *The Sacred Santa. Religious Dimensions of Consumer Culture*. Cleveland: The Pilgrim Press.

ELIADE, Mircea

1996: *A szent és a profán* [The sacred and the profane]. Budapest: Európa. 61–106.

LEACH, Edmund

2000: *Két tanulmány az idő ábrázolásához* [Two essays on the portrayal of time]. In: FEJŐS, Zoltán (ed.), *Az idő antropológiája* [The anthropology of time]. Budapest: Osiris. 85–103.

NYÍRI, Tamás

1975: *Homo festivus*, in: SZENNAY, András (ed.), *Régi és új a liturgia világából* [Old and new from the world of liturgy]. Prof. Radó Polikárp OSB 1899–1974 emlékének. Budapest: Szent István Társulat. 138–163.

RÖSEN, Jörn

1999: *A történelem retorikája* [The rhetoric of history], in: THOMKA, Beáta (ed.), *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. n. p. 39–50.

VÁRNAGY, Antal

1993: *Liturgika* [Liturgy]. Budapest: Lámpás Kiadó.

# “DID YOU BRING NEW SONGS?” THE ROLE OF CONTEMPORARY CATHOLIC MUSIC IN HUNGARY<sup>1</sup>

Kinga POVEDÁK

Department of Ethnology and Cultural Anthropology

University of Szeged

Egyetem u. 2, H-6722 Szeged, Hungary

E-mail: povedakkinga@gmail.com

**Abstract:** Contemporary Christian music appeared in Hungary in the 1960s. In a unique period of Hungary when religion was suppressed and rock and roll was denounced, the merging of the two, Christian rock music was even more disapproved during the communist regime. For many, contemporary Christian music was more than simply music; it indicated opposition against the political system. Therefore contemporary Christian music was an alternative music not only from a clerical but also from a political point of view. This article tries to analyze the function of contemporary Christian music in listeners' religious folklife, their experience during listening to contemporary Christian music.

**Keywords:** congregational music, contemporary catholic music, vernacular religiosity, youth religiosity, religion and modernization

## 1. INTRODUCTION

It stands to reason that along the changes of culture, religion changes as well. This statement certainly applies to contemporary processes when the consequences of the info-communicational revolution continuously appear within the frameworks of vernacular religiosity. The new technical environment generates considerable changes in the forming of communities (e.g. virtual communities), in the ritual practices (e.g. motor bikers' pilgrimage, changing church music) and in the complex vernacular religion. Vernacular religion has always been a synthesized phenomenon.<sup>2</sup> Along the doctrines of the church in lived religion several beliefs were merged. During the Middle ages the teachings of Christianity were synthesized with the traditions of pagan times, today, however, the characteristics of

<sup>1</sup> This article was written and the research behind it carried out with the help of the Hungarian National Research Fund (OTKA) Grant NK 81502 and No. 68325: "Religions, borders, interactions".

<sup>2</sup> For more details see Leonard Norman Primiano entry in: BRUNVALD 1996: 620–621, also PRIMIANO 1995.

mass culture incorporate into religious practices. Among all technical changes and transformations the most noticeable is the penetration of mass media into the religious sphere. As Hoover formulates "Religion today is much more a public, commodified, therapeutic, and personalized set of practices than it has been in the past. At the same time, the media (movies, radio, television, print and electronic media, and more) are collectively coming to constitute a realm where important projects of the »self« take place – projects that include spiritual, transcendent, and deeply meaningful »work.« This means that rather than being autonomous actors involved in institutionalized projects in relation to each other, religion and media are increasingly converging. These are meeting on a common turf: the everyday world of lived experience."<sup>3</sup> As a consequence of mass media, not only the technical environment has changed, but the ethos of consumer civilization rapidly spread resulting a significant shift in believers' world-view and way of thinking.

"The Consumer Society is a formation system: it forms us and our behaviour. It is also an information system: it informs us as to our identity and as to the status of our world. Its influence is felt in every dimension of our lives, and each dimension echoes and mirrors the others."<sup>4</sup> Therefore, we can trace once again a certain synthezation as through the appearance of new communicational channels the content of the forwarded message partly changed as well, supporting Marshall McLuhan's theory of "technological determinism".<sup>5</sup> The Roman Catholic Church tried to respond to these changes among others and addressed reforms at Vatican Council II comprehending and corresponding to the signs of time by representing a "partner or companion attitude" towards modernity. The Catholic Church did not denounce modernity but under the aegis of the key term "aggiornamento" she tried to approach modern times and adapt Catholicism to modernity.<sup>6</sup>

However, the liberalization following Vatican II conjured ambivalent reactions and increasing inner pressure. While those taking notice of the peculiarities of the new technological and cultural circumstances, and also the newer generations welcomed the re-

<sup>3</sup> HOOVER 2002: 2.

<sup>4</sup> KAVANAUGH 2006: 4.

<sup>5</sup> Marshall McLuhan published his book *Gutenberg Galaxy* in 1962. The McLuhanian 'technological determinism' probably had more critics than supporters. As a finding of his research he concluded in the first chapter of his book the much-quoted statement of "the medium is the message" meaning that the type of medium predestinates the content of the message. „...it is sometimes a bit of a shock to be reminded that, in operational and practical fact, the medium is the message. This is merely to say that the personal and social consequences of any medium – that is, of any extension of ourselves – result from the new scale that is introduced into our affairs by each extension of ourselves, or by any new technology ... This fact, characteristic of all media, means that the 'content' of any medium is always another medium." MCLUHAN 1964: 23.

<sup>6</sup> Based on MacSweeney and Hellemans we can differentiate 4 major periods in modern ecclesiastical history. The different periods are characterized by different attitudes towards modernity. The first period from the French Revolution until 1878 is characterized by total rejection of a licentious and impermanent disorder. From 1878, that is from Leo XIII until the Vatican Council II a competition against a hostile order is the most important feature. The period shortly after Vatican II is characterized by an alliance, while the last period from 1978 is characterized by an alternative voice. These, in turn, are bound up with four self-images of the church: (1) victim of temporary, revolutionary agitation; (2) counterpower fighting a fearsome enemy; (3) partnership with modernity; (4) embattled minority group. These also link with the mirror images of how the church perceived modernity: (1) sinful interruption; (2) secular power; (3) partner; (4) social context hostile to the church. HELLEMANS 2001.

forms as the introduction of the “new language” of the church; others considered Vatican II as the generator and accelerator of secularizing tendencies and apparently leading to the loss of the traditional image of the Roman Catholic Church.<sup>7</sup> This ambivalent approach is prevalent in the attitude toward contemporary forms of liturgical and church music. New techniques and the analysis of media very often stagnates within the frames of visibility and a significantly smaller attention is paid to musicology, although one of the most important characteristics of youth subculture is the expression of identity through music. As Gordon Lynch puts it “Music has, in the past, been an important cultural resource and practice for religious communities [...] music has served a number of functions, such as reinforcing religious identities, establishing a sense of collectivity within religious groups, acting as a means of theological expression, celebration, protest, and lament, providing a subcultural resource and practice against dominant religious identities and orthodoxies, and serving as a focus and stimulus of religious experience and sentiment.”<sup>8</sup>

In this study I intend to give a complex analysis of the contemporary Catholic music phenomenon. I would like to illuminate the role of contemporary Catholic music during socialist Hungary and after the collapse of state-socialism. I also look at how this trend of music defines the vernacular religiosity and religious experiences of the young.

Due to the complexity of the subject matter I shall use the methodology and perspectives of several disciplines. Firstly, through a comparative analysis based on historical sources and oral history, while the analysis of the contemporary phenomenon is understood through semi-structured interviews, questionnaire and the analysis of online forums and blogs.

## 2. APPLIED TERMINOLOGY

In our days contemporary Christian music is a miscellaneous and complicated phenomenon in both the international and the Hungarian scenario. You can find all musical products from liturgical Taize songs to rap songs with a Christian content. Due to this variety and complexity contemporary Christian music cannot be analyzed and understood as a single genre. Scientific literature has not agreed on how to define contemporary Christian music yet. Some consider the single defining characteristic of contemporary Christian music to be the faith of the artists who produce it, others the intention behind creating a piece of music, again others judge on the basis of the songs' content.<sup>9</sup> When I refer to contemporary Christian music I mean songs with a content closely related to Christian teachings and ideology performed by Christian artists with liturgical, worship or evangelizing purposes. We can make further typologization based on musical styles, different denominations, and spiritualities. There are also significant differences between the tremendous entertaining industry built around American contemporary Christian music and the Hungarian/European

<sup>7</sup> GAMBER 1975: 48–61.

<sup>8</sup> LYNCH 2006: 482.

<sup>9</sup> For a summary see POVEDÁK 2009.

context showing little or no sign of commercialism.<sup>10</sup> “The lines between sacred and secular became increasingly blurry as the Christian music industry promoted a consumer oriented culture that copied, even in some sense usurped, many functions of institutional religion. Concerts became worship services or evangelistic meetings. Consumer commodities (CDs, T-shirts, and other paraphernalia) became symbols representing religious faith. For some evangelical fans, social rituals, like going to a Christian concert or listening to a gospel recording on headphones, could qualify as a religious experience as much as attending church service with a local congregation.”<sup>11</sup>

The present paper intends to analyze contemporary Hungarian Catholic music, which primarily consists of liturgical and evangelizing music (and very often the evangelizing events take place in the church as well). It is also important to point out that there are no clear-cut borders. Contemporary Christian music is not associated with only one denomination; therefore it is ecumenical in the strict sense of the word. For instance, the music of the Catholic charismatic renewal movement is more likely to use contemporary Protestant church music rather than the traditional Catholic heritage. Consequently, in this paper I will stick to the expression of contemporary Christian music as it is impossible to make distinctions along denominational lines within the domain of contemporary Christian church music.

### 3. HISTORICAL CIRCUMSTANCES

The appearance of Hungarian contemporary Christian music – and therefore the analysis of the phenomenon as well – is closely related to the circumstances of the Kádár-system’s socialist dictatorship. The Kadarist cultural policy strictly censored the western influx of mass culture. Among socialist repression, the new musical style moving young people was considered to be especially dangerous. In the 1950s such processes evolved in western popular music that had great influences beyond popular music and generated changes in popular culture, politics and in vernacular religiosity as well. Meanwhile, the emerging rock’n’roll completely changed popular music and transformed fashion and trends; having a group formulating power it created subcultures as well. Some of these subcultures had countercultural elements as they turned against the actual ruling elite adding a political tone to the phenomenon. The political ruling power stood up against it and tried to squeeze their socially self-organized structures. The centrally controlled and supervised cultural life did not allow for initiatives towards small-communities<sup>12</sup> as the party leaders knew it well, as Tomka highlighted: “community means power as it might lead to independent thinking or even opposition”.<sup>13</sup> Popular music and rock’n’roll entered into the realm of religious life, too. Therefore, the formation of

<sup>10</sup> Naturally, the contemporary Christian music in the USA is not unified either. From the 1970s the contemporary Catholic music stream appeared refusing the commercialized contemporary Christian music scene. Most of these artists operate without the benefit of a record label or major sponsor and sacrifice much to minister and entertain with their music. Some are in full-time ministry, but most are juggling jobs and family to do their ministry.

<sup>11</sup> ROMANOWSKI 2000: 110.

<sup>12</sup> VALUCH 2006: 149.

<sup>13</sup> TOMKA 2005: 173.

contemporary Christian music began. Several choirs and small communities evolved being organized around this new church musical style. Since the political system forced churches in a dependable position, consequently the phenomenon, which was considered “prohibited” or “tolerated”<sup>14</sup> by politics, had to be treated in a similar manner by churches as well. This might be a partial answer why the leaders of the Catholic Church tolerated contemporary Christian music and the forming of small communities, yet at the same time were rather concerned about it. It is also important to point out that in several cases these new musical groups and choirs were enhanced and helped by the so-called “problematic/rebellious” Catholic priests. The beginnings in Szeged around the 1970s are a good example.

“There was fr. Tibor Nagy of whom Miska<sup>15</sup> was continuously laughing at. He was called “Tubi Tibi” because he was a peace priest. So this fr. Tibor Nagy helped us to get started with our guitar music, so under his protection we experienced no insults.”<sup>16</sup>

“Fr. Laci Galgóczi invited us to help him in religious education and in pre-marital courses. [...] He began organizing concerts and new priest’s first masses for us saying he knew the priest at Csorvás, at Szolnok or Szabadka and we just had to go and play the music. [...] First we did not want to go. We hadn’t played for a long time but he was very committed and talked us into it. Then I told my friend, let’s go, give him what he wants we might get away more easily. That is the story of us starting to play and we continued to play for 20 years, until Sali’s death. [...] Laci Galgóczi told us to go to Rösztke, so as to be out of sight. It was fr. Galgóczi’s idea as Sali was a law student at that time [...]”<sup>17</sup>

The fear of political leaders was not without any reason, since contemporary Christian music was suitable for motivating the young and to enhance the formation of youth groups. In the Danube Curve from 1971 in Kismaros, later in Nagymaros, Youth Days were organized illegally by enthusiastic young priests (Ferenc Tomka, Miklós Kerényi or Béla Balázs) and the festival still attracts several thousand young people even after 40 years.<sup>18</sup> Sándor Sebők, the parish priest of Fót said the followings about Jenő Sillye, the most well-known contemporary Catholic musician: “Today it is obvious that the renaissance of the Hungarian Catholic Church evolved in the Danube curve. [...] Many believers felt strange about this new music but a few months later they couldn’t wait for the holy masses served with guitar music. This new music had a community-forming power, those who heard it, felt that the liturgy belongs to them even more.”<sup>19</sup>

The ambivalent attitude of the church is obviously not only the result of the strong

<sup>14</sup> Reference to György Aczél’s “3 T theory”, according to which all cultural products and actors fall into either of the following categories “prohibited”, “tolerated” and “allowed” (the Hungarian equivalent of each word starting with a ‘T’).

<sup>15</sup> Mihály Gubik, the parish priest of Bácsbokod, who supported contemporary Christian music, and even organized a youth festival in the settlement.

<sup>16</sup> 53-year-old man, Szeged (13.10.2009).

<sup>17</sup> 52-year-old woman, Szeged (09.10.2009).

<sup>18</sup> See KAMARÁS 1989; BODNÁR 2002.

<sup>19</sup> BODNÁR 2002: 29.

political measures. The secularizing tendencies of Hungarian society became stronger in the officially atheist Hungary. Some believe that the reason, among the unique political circumstances and the spreading of rationalizing world views, lies in the out-dated and dusty 'language' of the church.<sup>20</sup> Quoting the words of Gyula More, the Christian churches have to meet the challenges among modern circumstances and provide answers. First, in what language they formulate their message and what the plausibility structure of that in contemporary society is, where they do not have the 'authority of the scribes' addressing illiterates, rather through the spreading of mass communication instruments they convene a 2000-year-old message to semi- and well-educated groups.<sup>21</sup>

Many consider contemporary Christian music to be the "new language" of the Catholic Church, through which communicating the message of Christianity is a lot easier and more effective than it might be through the means of traditional folk hymns. At the same time, others see the appearance of a popular musical trend within traditional churches which is rooted in liberal grounds and they disregard contemporary Catholic music based on aesthetics.

Contemporary Christian music was considered to be a twofold alternative tendency. First, from a political point of view as it belonged to counter-culture created by beat music. Second, because being religious in the Kádár-era socialism alone meant an opposition to the current political system.

"During that time we met Fr. Miska Gubik, who was a parish priest in Bácsbokod opposing "stupidity and communism" [...] Miska especially supported this new style but in a radical way. He provoked the police officers on purpose [...] He organized a youth meeting in Bácsbokod. He began by welcoming everyone, the informants as well, and asked them to only note down what was said so there should be no problem about that."<sup>22</sup>

The statement of János Kőbányai about beat music is especially true for contemporary Christian music. "[G]oing to beat concerts did not only mean the attendance to a show, but was also a demonstration of affiliation [...] and if the young do not form organized communities in a controlled form, it is most likely demonstrated by deviant behaviour forms"<sup>23</sup>. Consequently, the early stages of contemporary Christian music in Hungary were strictly controlled by political authorities.

"It was around 1975–76 that we heard about a »pop-festival« at Nagymaros where people playing this kind of music gathered and you could play or learn music and so on. During the travel young people joined us in the "Keleti" Station and we started talking. They asked for all kinds of personal information such as where we came from, how long have we known about this, who roped us in and so on. I was so naïve that I almost told them everything but in a certain moment for God's impulse I started to say false

<sup>20</sup> MOREL 1983; MOREL 1995; MOREL 1998.

<sup>21</sup> MOREL 1998: 82–83.

<sup>22</sup> 53-year-old man, Szeged (13.10.2009).

<sup>23</sup> KŐBÁNYAI 1986: 35.

things like »I don't have the faintest idea, I don't know who will be there, who he or she is or so. Come on my friends, we'll see it. This is the first time that I'm here also!« And when they saw that they couldn't get any useful information they left us.»<sup>24</sup>

With these actions authorities contributed to the samizdat nature of contemporary Christian music. The contemporary Christian music and songs gained a certain counter-culture character as they were rejected from official culture and from official media. The songs often spread orally in the forms of variants.

“After I got to Budapest it was my duty to collect sheet music, because by that time Jenő and his friends were well known here in Szeged as well. Whenever I came home aunt Emese asked me: »Did you bring new songs?«”<sup>25</sup>

On the other hand, this political attitude was strengthened by the fact that contemporary Catholic music was handled as an “alternative” religious movement, which endangered traditions due to its “liberal roots” and could subvert the religious life and rituals.<sup>26</sup>

#### 4. THE ROLE OF NEW MUSIC IN YOUTH RELIGIOSITY

The appearing pluralism in ideology and value-system after the fall of socialism greatly changed the character of contemporary Christian music as well. On the one hand, significant quantitative growth can be observed which is well demonstrated by the increasing number of records from the most significant singers<sup>27</sup> and church choirs as well. On the other hand, due to this “mass production” of contemporary Christian music we can only give the main tendencies and the most important parameters in this study. In the meanwhile, new generations appeared for whom “beat” music holds a different symbolic – religious and certainly not political – content than it used to have in the case of the generations of the 1960s and 1970s. By now contemporary Christian music does not symbolize the counter-culture and value system of the listeners who used to be in contrast with the official politics, rather religious nationalism, the preserving of national identity can be traced on occasions<sup>28</sup> and the public confession of faith or evangelizing are also often emphasized. Meanwhile, the international hippie-movement also winded and lost its rebellious character giving place for new, fashionable entertaining music styles that have a much less social content. At the same time, however, several members of the “legendary” first generation are still active, new styles (Christian rap, disco, metal, etc.) appeared diverging contemporary Christian

<sup>24</sup> 53-year-old man, Szeged (13.10.2009).

<sup>25</sup> 53-year-old man, Szeged (13.10.2009).

<sup>26</sup> Cardinal László Lékai, the archbishop of Esztergom, did not support contemporary Catholic music before 1980 as he found the small communities centered around this music to be dangerous to the church–state relationship.

<sup>27</sup> The first record released was Jenő Sillye's “Kristályóriás” [Crystal-giant] in 1984.

<sup>28</sup> After the political changes of 1989, the life and situation of minority Hungarians living outside Hungary gained increasing interest in the lyrics of contemporary Catholic music.



music. Those who started to play the music as young teens in the 1960s and 1970s for now became grandparents. The Nagymaros Youth Festival has remained one of the greatest Christian youth festivals for the past 40 years, however, new contemporary Christian and Gospel festivals appeared.<sup>29</sup> A significant number of the new bands and singers produce evangelical or worship music for outdoor/out-of-church activities (affected by American inspiration) and not for liturgical functions. Besides, certain famous singers of “worldly” pop music also released songs with Christian content.<sup>30</sup> These impoverishment processes have also affected the songs’ aesthetic level. Contemporary Christian music became so diverse in post-socialist Hungary that the classification became necessary.

We must take into consideration that together with the technical changes the mentality, world view and attitudes of new generations have also transformed. The most important characteristic of the Generation Y or the so-called millennial generation (born after 1982) is the usage of internet, online communication and connecting to virtual communities. All these characteristics have increasing importance in the daily life, free time and cultural habits of the members of Generation Y.<sup>31</sup> All these characteristics are increasingly present in the everyday and leisure activities, the religious practices and consumption of cultural products of Generation Y. No matter how much their culture and communal rites are changing, the attitude towards music remains the same. All the interviews and questionnaires I conducted with university and college students confirm the aforementioned thesis of Gordon Lynch. Interlocutors emphasized the community-building, identity-strengthening role of contemporary Christian music and the connection between music and the depth of their religious experience. The young emphasized that new music was much easier to understand and interpret as opposed to traditional folk hymns. Their opinion supports Morel’s thesis concerning the problem of the “new language” in Catholicism.<sup>32</sup>

“This modern music is easier to understand, to comprehend and therefore it can become more personal. Everyone in church can participate while in case of a Tallis piece it is not true.”<sup>33</sup>

“These songs are written in our language, written for the youth and sometimes composed by us.”<sup>34</sup>

“These are folk hymns for us. As Christian youth we can relate to this, this music has meaning for us. [...] The community is very important in these songs. These songs serve as our folk hymns. This can convey a message to the younger generation and we can participate and sing these songs. This is articulated in our language.”<sup>35</sup>

“Unfortunately, today we welcome believers in the church with such music that they never listen to – at least most of them – and which is strange to them. This way

<sup>29</sup> Both the “Ez az a nap!” [This is the Day!] festival and the Gospel Festival at Solymár was launched in 2000.

<sup>30</sup> For instance Ákos, Zámbo Jimmy, Lovasi András & Bognár Szilvia.

<sup>31</sup> BRASHER 2004; SAVAGE – COLLINS-MAYO – MAYO – CRAY 2006.

<sup>32</sup> MOREL 1998.

<sup>33</sup> 25-year-old man, Szeged (08.03.2010). Thomas Tallis (c. 1505–1585) was an English composer and church musician. He is considered among the best of England’s early composers.

<sup>34</sup> 24-year-old man, Szeged (08.03.2010).

<sup>35</sup> 20-year-old man, Szeged (25.02.2010).

the Holy mass will not be attractive for them. However, the biggest problem is that they will not discover Christ. If God bent down to man then the Church, the miraculous body of Christ, has to do the same. Whether by »packing« the gospel into popular music [...] But why would it be impossible to create new styles? For instance, by mingling the elements of classical and popular music or somehow? [...] These songs deal with us, our real world and are alive today while Gregorian or folk hymns aren't. Of course it cannot be expected from Gregorian or folk hymns, as those are fruits from ancient times. Why can't we be at home in our world as Christians? Is it necessary for Christianity to only be enthusiastic about the past and completely ignore the present?<sup>36</sup>

According to them the happiness and the youthful dynamism of contemporary Catholic music could fill the churches while traditional folk hymns are too sorrow and mournful.<sup>37</sup>

“The traditional folk hymns are too sorrowful, dolorous and grievous. It is not a great experience musically either. Usually the songs are yowled. And not to mention the »wonderful« lyrics. There is no young dynamics in it. For me Christianity is not about grieving rather about happiness and the faith in resurrection.”<sup>38</sup>

“Spirituality is rooted in these songs. It shows the way to God for me and it touches my feelings. If we sing these songs together in a nice way, not with dilettantism it affects people a lot. It can be a lot more powerful as folk hymns [...] These singings together at the yearly retreats are very extraordinary experiences for me. It might seem childish when 60–70 people stand up and sing these songs with motions. However, I feel these bind us together, it gives me a sense of belonging...”<sup>39</sup>

## 5. CONCLUSION

Although this paper did not aim to evaluate but to analyze contemporary Christian music it cannot be left without consideration that holy masses have been giving visual and audible aesthetic experience as well. However, the sense of taste differs individually. While they mainly agree on the object of their faith, the moral and behavioural norms required by their church (naturally, there could be significant differences on the level of vernacular religiosity), the lived religion with the related private and public rituals greatly differ. Thus the attitudes towards contemporary Christian music are ambivalent among laic and cleric persons as well. As there were priests in the 1960–70s realizing the needs of youth's religious life and organizing communities with the help of contemporary Christian music,

<sup>36</sup> <http://igen.hu/egyaztaji/397-legyenek-e-gitaros-kantorok.html> Last access: 03.03.2011

<sup>37</sup> “The situation is that it seems people like this music as the »Doobie doobie doo« holy masses are fully crowded with young so that the walls crackle. I don't like it either but others seem to...” [http://forum.index.hu/Article/showArticle?na\\_start=0&na\\_step=30&t=9081894&na\\_order=](http://forum.index.hu/Article/showArticle?na_start=0&na_step=30&t=9081894&na_order=) Last access: 12.02.2011.

<sup>38</sup> 22-year-old man, Szeged (14.04.2010).

<sup>39</sup> 23-year-old woman, Szeged (15.04.2010).

there are also similar persons and attempts today. Others believe that there is no need for allurements in order to compensate the secularizing tendencies and attract the youth to the church. In the past decades the theological arguments have given place to aesthetic-based debates. Meanwhile the function of the music has also changed. While in the years of state socialism the “twofold alternative” contemporary Christian music represented religious and political identity at once, after 1989 it has been primarily functioning as worship music inside and outside the church building.

## LITERATURE

BODNÁR, Dániel

2002: *Lélektől lélekig* [From soul to soul]. Budapest: Múzik Bt.

BRASHER, Brenda E.

2004: Give me that online religion. New Brunswick: Rutgers University Press.

BRUNVALD, Harold Jan (ed.)

1996: *American Folklore. An Encyclopedia*. New York & London: Garland Publishing, Inc. 620–621.

GAMBER, Klaus

1975: A liturgia reformjának problémái [The problems of liturgical reform], in: SZENNAY, András (ed.), *Régi és új a liturgia világából*. Budapest: Szent István Társulat. 48–61.

HELLEMANS, Staf

2001: From “Catholicism against modernity” to the problematic “modernity of Catholicism”. *Ethical Perspectives* 8 (2), 117–127.

HOOVER, Stewart M.

2002: The cultural construction of religion in the media age, in: HOOVER, Stewart M. – CLARK, Lynn Schofield (eds.), *Practicing Religion in the Age of the Media. Exploration in Media, Religion and Culture*. New York: Columbia University Press, 1–7.

KAMARÁS, István

1989: *Lelkierőmű Nagymaroson* [Spiritual powerplant at Nagymaros]. Budapest: VITA.

KAVANAUGH, John F.

2006: *Following Christ in a Consumer Society. The Spirituality of Cultural Resistance*. New York: Orbis Books, Maryknoll.

KÖBÁNYAI, János

1986: *Beatünnep után* [After beat-feast]. Budapest: Gondolat.

LYNCH, Gordon

2006: The role of popular music in the construction of alternative spiritual identities and ideologies. *Journal for the Scientific Study of Religion* 45 (4), 481–488.

MCLUHAN, Marshall

1964: *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York: Mentor.

MOREL, Gyula

1983: *Church in Transition*. Vienna: Ungarisches Kirchensoziologisches Institut UKI.

1995: *A jövő biztosabb, mint a múlt* [The future is safer than the past]. Budapest: Egyházforum.

1998: Egyház a kommunikációs társadalomban – a jelentés és a jelentőség krízise [The Church in the communicational society – The crisis of meaning and significance], in: MÁTÉ-TÓTH, András – JAHN, Mária (eds.), *Studia Religiosa. Tanulmányok András Imre 70. születésnapjára*. Szeged: Bába és Társa Kiadó. 80–89.

POVEDÁK, Kinga

2009: *Gitáros apostolok. A keresztény könnyűzene története és értelmezése* [Apostles with guitar. The history and analysis of contemporary Christian music]. Szeged. (unpublished paper)

PRIMIANO, Leonard Norman

1995: Vernacular religion and the search for method in religious folklife. *Western Folklore* 54 (1), 37–56.

ROMANOWSKI, William D.

- 2000: Evangelicals and popular music: The contemporary Christian music industry, in: FORBES, Bruce David – MAHAN, Jeffrey H. (eds.), *Religion and Popular Culture in America*. Berkeley: University of California Press. 103–123.

SAVAGE, Sara – COLLINS-MAYO, Sylvia – MAYO, Bob – CRAY, Graham

- 2006 *Making Sense of Generation Y. The World view of 15-25-year-old*. London: Church House Publishing.

TOMKA, Ferenc

- 2005: *Halálra szántak, mégis élünk!* [We were sentenced to death, still we are alive!]. Budapest: Szent István Társulat.

VALUCH, Tibor (ed.)

- 2004: *Magyar társadalomtörténeti olvasókönyv 1944-től napjainkig* [Reader to the social history of Hungary from 1944 to the present day]. Budapest: Argumentum – Osiris.



# VIRTUAL REALITIES. THE REPRESENTATION OF CHRISTIANITY IN GOVINDA'S WORLD.

## PIECES FROM A HUNGARIAN KRISHNA DEVOTEE'S BLOG<sup>1</sup>

Nóra BODOSI-KOCSIS

Egyetem u. 2, H-6722 Szeged, Hungary  
E-mail: moonbeam7hu@yahoo.com

**Abstract:** In the present paper a Hungarian Krishna devotee's attitude towards Christianity is being scrutinized. It is postulated that the devotee's re-interpretation of Christian doctrines of faith can be regarded as an aim of inculturation which is in accordance with his religious community's main principles. The temporary virtual communities formed by readers leaving comments are also included in the analysis.

**Keywords:** Krishna devotees, inculturation, Christianity, individual interpretation, blog

### 1. INTRODUCTION

As a would-be social scientist, my field of research has long been Hungarian Krishna devotee communities and the way they get inculturated into the local social and religious context. I have always been interested in individual interpretations like interviews as these interpretations contribute to the horizon of meanings shared by the whole community.<sup>2</sup> This time my choice was a relatively new genre: a blog or virtual diary. As virtual diaries are always meant to be shared with others, the author gets in touch with his/her readers and the readers can also communicate with each other in the form of text comments. By these interactions new virtual communities are formed which create new horizons of meanings. In my presentation I shall include the analysis of these temporary virtual communities.

First let me introduce Govinda and the religious community he belongs to. Govinda makes two statements about himself at the beginning of the blog: "Instead of cursing the darkness, light a candle."<sup>3</sup> "There are enough things in this world to satisfy everyone's

<sup>1</sup> The research I carry out is sponsored by OTKA K68325 research project. In this short essay I present a work in progress, a part of a larger project in which I scrutinize the relationship between some Hungarian Krishna devotee communities and the social, cultural and religious context which surrounds them.

<sup>2</sup> Kocsis 2006: 105–117.

<sup>3</sup> <http://govinda.blogter.hu>

needs, but there aren't enough to satisfy their avidity. Many many years ago I decided not to be greedy anymore. I got to know the culture, life and attitude of a far away country and it captured me. This is what I'd like to broadcast here, for the sake of everyone."<sup>4</sup> Govinda belongs to a community called Hungarian Vaisnava Hindu Association. This group is the second largest and oldest Krishna devotee community in Hungary. Let me make a few short remarks on the history of Hungarian Krishna devotee communities. Krishna consciousness first appeared in Hungary during the 1970s. Among some others, an originally Hungarian devotee who was later called Abhay Narayan was responsible for preaching behind the "iron curtain". Narayan was an ISKCON (International Society for Krishna Consciousness) member and a follower of A. C. Bhaktivedanta Swami Praphupada who is the founder of all 20<sup>th</sup> century Western European and North American Krishna devotee communities. In the mid-1980s, a few years after Praphupada's death, Narayan broke his ties with ISKCON and so did most Hungarian Krishna devotees. ISKCON reappeared in Hungary only after 1989 and now they are the largest and most visible Hungarian Krishna devotee group. The community of Abhay Narayan is the Hungarian Vaisnava Hindu Association, where Govinda belongs to as well. They have their own temple not far from Szeged and a bunch of houses around it where devotees live. It is called Nandafalva, in English "the village of Nanda". Although Narayan died in the early 1990s, the devotees remained faithful to his principles about Krishna consciousness. For Narayan it was important to fit Krishna consciousness into the local social, cultural and religious context. His followers never wore Indian clothes in public, did not do bookselling and begging on the street but translated Sanskrit religious songs and transformed Hungarian folksongs into verses of devotion to Krishna.<sup>5</sup>

The intent of inculturation plays an important role in Govinda's interpretation of Christianity.<sup>6</sup> Govinda reveals in one of the comments in the blog that he intends to appear as a member of his religious group, the studies he presents are not always his own writings but they contain ideas which he identifies with as a devotee of the Hungarian Vaisnava Hindu Association. I must note here that I shall treat Govinda as the author of every article as these writings are published in his blog, he identifies with them and the real authors are not always revealed. The blog deals with a wide range of topics, my concern were those writings which focus on Christianity. I chose four themes in which the community's relationship to Christianity was discussed. These were the following: "Reincarnation and the Bible", "Did Jesus ever visit India?" "Krishna and Christ" and "Was Jesus a vegetarian?". These topics were also very popular among readers as they recieved many text comments.

<sup>4</sup> <http://govinda.blogter.hu>

<sup>5</sup> KAMARÁS 1998: 46–64; KOCSIS 2004: 329–337; KOCSIS 2006: 105–117; FARKAS 2009: 29–33; TASI 2006.

<sup>6</sup> Inculturation, or the Krishna devotee groups' – sometimes ambivalent – relationship to the local social, religious and cultural context can be regarded as an important subject in researching Krishna devotees. I must note, however, that most researches deal with ISKCON. See for instance FARKAS 2009; BARABÁS 1997; FUJDA – LUZNY 2010: 235–237.

## 2. REINCARNATION AND THE BIBLE

Let me turn to the first topic, "Reincarnation and the Bible".<sup>7</sup> Altogether three writings belong to this theme, they are interconnected and make a whole. Govinda intends to prove that reincarnation was part of Jesus' teachings. He writes: "Jesus taught about the real reincarnation throughout his mission – the spiritual reincarnation of the living human being..."<sup>8</sup> He interprets it as the human being's mystical unity with God's spirit and thus the soul can finally get out of the circle of birth and death. He indeed treats reincarnation as a reality in the New Testament by claiming that John the Baptist was a reincarnation of prophet Illiah. He argues that Illiah killed someone by sword and thus – according to the rules of karma – John the Baptist was killed by sword. There are many references and citations from the Bible all over the text.<sup>9</sup> It is remarkable that this interpretation of the Bible reinforces the community's aim of inculturation; Govinda uses the theological concepts and vocabulary of his own religion to create new meanings of Jesus' teachings. These new interpretations are in accordance with the key theological concepts of Krishna consciousness.

What about the temporary virtual community that was created by the text comments? What sort of reflections did this article receive from its readers? I divided text comments according to the themes they brought up. The main topics for this article were: criticism, call for tolerance, praise and reflection to the style of the comments. I subdivided criticism into two: reflections from people who were definitely outside the religious community and criticism by those who were Krishna devotees but did not necessarily belong to the Hungarian Vaisnava Hindu Association. Critics from the outside claimed that the article makes no sense, it is a total misinterpretation of the Bible. One of them wrote that the whole site is the manifestation of the Satan.<sup>10</sup> It is noteworthy that these critics were mainly not from the historical Christian churches but from new religious communities of Christian origin – there are references to several groups in the comments. Sometimes the names they use as a virtual identity are also a telltale: there is one comment by a reader whose nickname is *Faith*: "I think what you write is simply stupid. Go to the Assembly of Faith and ask advice from Sándor Németh. He knows the truth."<sup>11</sup> There is another comment by a user called *Damn*: "This article is full of terrible misunderstandings. Don't try to translate the Bible to your own language."<sup>12</sup> Criticism from the inside comes from a reader called *narayanguru*. As the main leader of Govinda's community was Abhay Narayan, one can assume that this reader may belong to Govinda's religious group. *Narayanguru* mentions that the crucifixion was simply murder yet Christians treat it as a human sacrifice which should be worshiped. He writes: "a clear attitude should not be ruined by this"<sup>13</sup>. By "this" he means connecting Krishna consciousness to Christianity.

<sup>7</sup> <http://www.govinda.blogter.hu/107973/biblia-lelekvandorlas>

<sup>8</sup> <http://www.govinda.blogter.hu/107973/biblia-lelekvandorlas>

<sup>9</sup> <http://www.govinda.blogter.hu/107973/biblia-lelekvandorlas>

<sup>10</sup> <http://www.govinda.blogter.hu/107973/biblia-lelekvandorlas>

<sup>11</sup> <http://www.govinda.blogter.hu/107973/biblia-lelekvandorlas>

<sup>12</sup> <http://www.govinda.blogter.hu/107973/biblia-lelekvandorlas>

<sup>13</sup> <http://www.govinda.blogter.hu/107973/biblia-lelekvandorlas>



Call for tolerance appears in many comments: a lot of readers claim that the spiritual path one chooses is not important, let it be Krishna consciousness or Christianity, love is the only thing that matters.<sup>14</sup> This kind of tolerance was an attribute of Abhay Narayan and thus it is a characteristic of Govinda's community, however, it is not revealed whether the comment writers belong to the Hungarian Vaisnava Hindu Association or not.

Some readers simply praise the article by claiming that it is "good writing", or a "nice blog"<sup>15</sup>.

There is an interesting meta-level in the comments, as one reader reflects to the style some people use without revealing their real name thus creating a virtual identity. Hiding behind their nicknames they use words like "stupid" or "bullshit" which the reader considers to be quite unfair.<sup>16</sup>

### 3. DID JESUS EVER VISIT INDIA?

"Did Jesus ever visit India?"<sup>17</sup> is a short description of a book published in 1894 by Nikolaj Notovics. Its title is: *The Unknown Life of Christ*. According to the book Jesus spent many many years in India in his youth and learnt a lot of yogic skills, which he later used during the three years of his teaching.<sup>18</sup> This writing is also an attempt of inculturation claiming that Hinduism and Christianity are connected to each other. In the comments two themes appear. One of them is praise and reinforcement as a reader identifying himself as *yoda* writes that "Jesus really did visit India".<sup>19</sup> The other theme I labelled as tolerance because many readers expressed that it is not important whether Jesus visited India or not, the question is: did Jesus visit you? It is not revealed whether these comment writers are Christians or not. One reader claims that Jesus did visit her personally and taught her about things that religions do not know about.<sup>20</sup>

### 4. KRISHNA AND CHRIST

The topic of "Krishna and Christ"<sup>21</sup> consists of four writings, all connected to each other. As the title designates, the articles intend to compare Krishna and Christ. Again, there are many citations from the Bible and there are some from Krishna devotees' holy script, the Bhagavad-Gita. The two main arguments of the author are: there are parallels in the two persons' lives and in their teachings, too. Concerning the autobiographical similarities Govinda mentions that both Jesus' and Krishna's mother was a virgin and their names

<sup>14</sup> <http://www.govinda.blogter.hu/107973/biblia-lelekvandorlas>

<sup>15</sup> <http://www.govinda.blogter.hu/107973/biblia-lelekvandorlas>

<sup>16</sup> <http://www.govinda.blogter.hu/107973/biblia-lelekvandorlas>

<sup>17</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/11929/jart\\_e\\_jezus\\_indiaban](http://www.govinda.blogter.hu/11929/jart_e_jezus_indiaban)

<sup>18</sup> <http://www.govinda.blogter.hu/107973/biblia-lelekvandorlas>

<sup>19</sup> <http://www.govinda.blogter.hu/107973/biblia-lelekvandorlas>

<sup>20</sup> <http://www.govinda.blogter.hu/107973/biblia-lelekvandorlas>

<sup>21</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/257081/krisna\\_es\\_jezus](http://www.govinda.blogter.hu/257081/krisna_es_jezus)

were also quite alike: Miriam and Maia. While Jesus was crucified, once an arrow went through Krishna's body. As for the teachings Govinda claims they both taught that we are not our material body but the children of the Supreme Soul, we occupy our material bodies only temporary. To prove this, he copies citations from the Bible and the Bhagavad-Gita. As a conclusion Govinda advises to read the New Testament and the Gita in a contemplative, pious manner for a better understanding.<sup>22</sup> These writings can also be interpreted as attempts of inculturation by suggesting that Christianity and Krishna consciousness are not that far from each other.

The articles received many comments and the main themes were: criticism, praise, call for tolerance and humour. Criticism is twofold; first it comes from readers who belong to a Christian background. *Timi* writes for instance: "The article is misleading. The truth is simple: Christian."<sup>23</sup> Others go into long arguments about the nature of Jesus and Krishna and try to prove that they have nothing in common. *The voice of rippling waters* acknowledges that the fact that an arrow went through Krishna's body cannot be the equivalent of crucifixion.<sup>24</sup> The other aspect of criticism deals with the argumentation of the author. Some readers complain about the lack of coherence in the text which makes them difficult to follow the author's point.<sup>25</sup> Other comment writers express praise and sympathy with the article, like *Petya*: "the religion of Jesus is rooted in the religion of Krishna"<sup>26</sup>. Call for tolerance is an important aspect again, as many readers indicate that it does not matter whether you are a Krishna devotee or a Christian until you love God and your fellow citizens.<sup>27</sup> Humour appears in only one comment. *Mcdas* – who is an ISKCON Krishna devotee, which is not mentioned in the comment but I know him from other internet sites – writes: Jesus Krishna which is a paraphrase for Jesus Christ and Gourangel paraphrasing Krishna devotees' religious greeting: Gouranga.<sup>28</sup>

## 5. WAS JESUS A VEGETARIAN?

Let me turn to the last theme: "Was Jesus a vegetarian?"<sup>29</sup> This theme consists of four interconnected parts in the blog. As the title suggests these pieces of writings are also attempts of inculturation by trying to create a connection between Krishna consciousness and Christianity. The author starts by pinpointing that those who are vegetarian are rather taken aback by the belief that Jesus did eat meat. Then he strives to prove the opposite by formulating a novel interpretation of the New Testament. As a proof Govinda brings up the last supper which was supposed to happen on the Jewish feast of Passover when Jews traditionally ate lamb. Govinda argues, however, that the last supper was not during Passover.

<sup>22</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/257081/krisna\\_es\\_jezus](http://www.govinda.blogter.hu/257081/krisna_es_jezus)

<sup>23</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/257081/krisna\\_es\\_jezus](http://www.govinda.blogter.hu/257081/krisna_es_jezus)

<sup>24</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/257081/krisna\\_es\\_jezus](http://www.govinda.blogter.hu/257081/krisna_es_jezus)

<sup>25</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/257081/krisna\\_es\\_jezus](http://www.govinda.blogter.hu/257081/krisna_es_jezus)

<sup>26</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/257081/krisna\\_es\\_jezus](http://www.govinda.blogter.hu/257081/krisna_es_jezus)

<sup>27</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/257081/krisna\\_es\\_jezus](http://www.govinda.blogter.hu/257081/krisna_es_jezus)

<sup>28</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/257081/krisna\\_es\\_jezus](http://www.govinda.blogter.hu/257081/krisna_es_jezus)

<sup>29</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/8265/vegetarianus\\_volt-e\\_jezus](http://www.govinda.blogter.hu/8265/vegetarianus_volt-e_jezus)

To confirm this statement he uses citations from the Bible and from Christian theologians. The other subject is consuming fish. Govinda gives a mystical understanding of fish claiming that Jesus did not really eat it, it is just a misinterpretation of the mystical symbolic language of the Bible.<sup>30</sup>

The comments of the article gather around three topics: call for tolerance, rumination about becoming a vegetarian and arguing whether Jesus was a vegetarian or not. Call for tolerance is again central. Many readers claim that it is not important whether he ate meat or not, his teachings matter only. *Halandor* writes for instance: “everyone should decide on their own what to eat and what not to eat”.<sup>31</sup> Some readers express their opinion about the reasons of becoming vegetarian. *Solyomz* indicates that the best way of becoming a vegetarian is to have an inner desire, but one must appreciate those who are vegetarians just because it is fashionable.<sup>32</sup> *The voice of rippling waters* assumes that in this case the body is purified first.<sup>33</sup> Among the comments of the article there is a large argument about Jesus’ eating habits; was he really a vegetarian or not? Those who agree that he was a vegetarian do not support the article with any further claims, just express their praise, sympathy and reinforce like “yes, he was a vegetarian”.<sup>34</sup> Their opponents, however, develop further arguments. *Idmakai* uses citations from the Bible to prove that Jesus ate meat.<sup>35</sup> *Hanter* writes “by eating meat Jesus took the suffering of others”.<sup>36</sup> Although *Hanter* does not reveal his religious background, the idea in his argumentation implies that he might be a Christian. Again, readers from Christian origin express their dislike. It is noteworthy that Govinda himself leaves a comment to his own blog here claiming that proving that Jesus was a vegetarian is important for those who do not eat meat.<sup>37</sup> It is a response to a reader called *Crys* who states that it does not matter whether Jesus was a vegetarian or not.<sup>38</sup>

## 6. SOME FINAL REMARKS

As a conclusion, I assert that the articles Govinda publishes in his blog are in accordance with the main principles of the religious community he belongs to. Christianity is represented as bearing similarities to Krishna consciousness, Christian doctrines and holy scripts are interpreted in a new way to confirm this. It can be interpreted as a way of inculturation; fitting to the local cultural and religious context.

As for the temporary virtual communities gathering around the articles in the blog, the main themes that accrued were criticism, praise and call for tolerance. It is noteworthy that people from various religious backgrounds – especially from new religious groups of Christian origin – left comments and expressed their dislike and argued – sometimes in a

<sup>30</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/257081/krisna\\_es\\_jezus](http://www.govinda.blogter.hu/257081/krisna_es_jezus)

<sup>31</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/257081/krisna\\_es\\_jezus](http://www.govinda.blogter.hu/257081/krisna_es_jezus)

<sup>32</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/257081/krisna\\_es\\_jezus](http://www.govinda.blogter.hu/257081/krisna_es_jezus)

<sup>33</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/257081/krisna\\_es\\_jezus](http://www.govinda.blogter.hu/257081/krisna_es_jezus)

<sup>34</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/257081/krisna\\_es\\_jezus](http://www.govinda.blogter.hu/257081/krisna_es_jezus)

<sup>35</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/257081/krisna\\_es\\_jezus](http://www.govinda.blogter.hu/257081/krisna_es_jezus)

<sup>36</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/257081/krisna\\_es\\_jezus](http://www.govinda.blogter.hu/257081/krisna_es_jezus)

<sup>37</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/257081/krisna\\_es\\_jezus](http://www.govinda.blogter.hu/257081/krisna_es_jezus)

<sup>38</sup> [http://www.govinda.blogter.hu/257081/krisna\\_es\\_jezus](http://www.govinda.blogter.hu/257081/krisna_es_jezus)

harsh way – with Govinda. Why do members of new religious groups of Christian origin read a Hindu blog? How could the attitudes of the temporary virtual community members be conceptualized? Answers to such questions are the subject of further research.

## LITERATURE

BARABÁS, Máté

- 1997: *Közösségek találkozása. Krisna-völgy Somogyvámoson*. [Encounter of Communities. Krishna Valley in Somogyvámos] Budapest: MTA Politikatudományi Intézete. accessible: [www.terebess.hu/keletkultinfo/barabas/html](http://www.terebess.hu/keletkultinfo/barabas/html), last accessed: 30/01/2011.

FARKAS, Judit

- 2009: *Ardzsuna dilemmája. Reszocializáció és legitimáció egy magyar Krisna-hitű közösségben*. [Arjuna's Dilemma. Resocialization and Legitimation in the Hungarian Krishna Devotee Community]. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézete. PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék, L'Harmattan.

FUJDA, Milan – LUZNY, Dusan

- 2010: *Oddaní Krsny. Hnutí Haré Krsna v pohledu sociálních věd* [Krishna devotees. Hare Krishna movement from the perspective of social sciences]. Plzen: Západočeská univerzita v Plzni.

KAMARÁS, István

- 1998: *Krisnások Magyarországon* [Krishna Devotees in Hungary]. Budapest: Iskolakultúra.

KOCSIS, Nóra

- 2004: Krishna in Heroes Square: Devotees of Krishna and national identity in post-communist Hungary. *Journal of Contemporary Religion* 19 (3), 329–337.
- 2006: Devoting Krishna in a Hungarian way: Religious and national identity in the Hungarian Brahmana mission. A case study. *Acta Ethnographica Hungarica* (51), 105–117.

TASI, István

- 2006: Táncoló fehér elefántok [Dancing White Elephants], in: A. GERGELY, András – PAPP, Richárd – PRÓNAI, Csaba (eds.), *Kultúrák között. Hommage á Boglár Lajos* [Between Cultures, Hommage á Lajos Boglár]. Nyitott Könyvműhely Kiadó, accessible: [www.terebess.hu/keletkultinfo/krisna.html](http://www.terebess.hu/keletkultinfo/krisna.html), last accessed: 30/01/2011.

[www.govinda.blogter.hu](http://www.govinda.blogter.hu), last accessed: 08/03/2011.



# BLURRY BORDERS. FROM HEROES TO CELEBRITIES

István POVEDÁK

‘Bálint Sándor’ Institute for the Study of Religion  
Egyetem u. 2, H-6722 Szeged, Hungary  
E-mail: povedak@yahoo.com

**Abstract:** The primary objective of this paper is to analyse the connection between historical heroes and celebrities in contemporary Hungary. According to my hypothesis the historical heroes and contemporary celebrities are in close relation. Their formations were generated by similar circumstances but their cult and its peculiarities accommodate to the parameters of a given historical period. Through the case study of the “best known Hungarian” Ferenc Puskás, the legendary soccer-player, I would like to examine whether the “hero patterns” of Joseph Campbell are present in the life story of an outstanding celebrity. Besides, this paper tries to introduce the forms of manifestation of his cult and at the same time to understand its effect on the life of fans and followers.

**Keywords:** Celebrity cult, Hero cult, fandom, hero-pattern, Ferenc Puskás

It is a well known fact that contemporary popular culture abounds with simulacras and pseudo events.<sup>1</sup> Usually these are based on and similar to prior cultural phenomena, function in a similar way, fulfil similar roles in the structure of culture but there is always a faded difference in between. If the question “who are the saints or heroes of our age?” is posed some might easily answer “celebrities”. We have three different words (saint, hero, celebrity) with a different cultural and temporal background, however, they are all used for the same kind of “well-known” people of a given age. This paper tries to enlighten the border between historical heroes and contemporary celebrities.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> BAUDRILLARD, Jean *Simulacra and Simulation*. [www9.georgetown.edu/faculty/irvinem/theory/Baudrillard-Simulacra\\_and\\_Simulation.pdf](http://www9.georgetown.edu/faculty/irvinem/theory/Baudrillard-Simulacra_and_Simulation.pdf), accessed 24.03.2011, BOORSTIN 1982.

<sup>2</sup> It is impossible to give an overview of historical, psychological motivations. For the complex analysis of the cult of heroes and celebrities see POVEDÁK 2011. During my research I analyzed Hungarian material, so my further examples derive from that context as well. The research work was supported by the OTKA Grant K68325.

## 1. THE CONCEPTS

The concept of hero is basically used for three types of characters. First, the central characters of historical myths that were once outstanding figures, however, their memory is primarily present in written culture. Second, such historical actors, primarily politicians, are the so-called "historical heroes" whose memory and cult is still alive in society. Third, the term hero may also refer to the outstanding figures of our age, the "postmodern heroes" or celebrities. The Hungarian Ethnographical Encyclopaedia defines "folk hero" as a positive or negative character in the centre of the plot representing the given community's ideal type as well.<sup>3</sup>

All historical ages have their own heroes brought to life by a characteristic void. Different historical periods are marked and characterized by different ideal heroes. That is why heroes in medieval legends were patrons of the poor or the leaders of ethnic communities in the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries.

The scientific discourse has not yet coined a term that could be well applied to celebrities. In everyday language use the concept of celebrity is often associated with well-known persons. Celebrities are "the ones in the news and headlines", which is only partly true. The basic precondition of a celebrity is being well-known, however, being well-known or famous does not necessarily mean being a celebrity. Someone famous does not become a celebrity at once; however, the word "celebrity" in Hungarian ("szár") is often used in this interpretation as an adjective. Therefore, in the Hungarian language we must differentiate celebrity as a noun since this covers a significantly broader category. The word "celebrity" originates from the Latin "*celeber*", which does not only refer to "being famous" but it also means that huge crowds celebrate, praise and idolize the hero.<sup>4</sup> In contemporary celebrity culture the basis of fame is not necessarily the given person's knowledge or any other indigenous ability but the image constructed by the mass media and added to the viewer's way of thinking. As Boorstin mentioned: "The celebrity is a person who is known for his well-knownness."<sup>5</sup> Naturally, these celebrities can produce valuable achievements for the whole society but as for this definition it is not necessary for being famous. Besides fame, another basic criterion is to have a continual impact on the audience, that is to have a group formed of people who acknowledge a given well-known person and their adoration is manifested through certain activities as well. The cult can be defined as adoration manifested through actions.

As it can be clearly seen there are hardly any differences between the two definitions. However, somehow it is necessary to separate them.

## 2. DIFFERENCES

According to some superficial theories one of the most visible differences between heroes and celebrities is the fame, spreading through the channels of mass communication, which is typical only for the latter ones. As Boorstin articulates "For us, however, »celebrity« means primarily a person – »a person of celebrity.« This usage of the word significantly dates

<sup>3</sup> *Hungarian Ethnographical Encyclopaedia* III, 1987: 640.

<sup>4</sup> HANKISS 2002: 105.

<sup>5</sup> BOORSTIN 1982: 57.

from the early years of the Graphic Revolution, the first example being about 1850. Emerson spoke of »the celebrities of wealth and fashion« (1848). Now American dictionaries define a celebrity as a »famous or well-publicized person.« The celebrity in the distinctive modern sense could not have existed in any earlier age, or in America before the Graphic Revolution. The celebrity is a person who is known for his well-knownness.<sup>6</sup> This statement can be applied in the case of celebrities but it cannot be used for separating heroes from celebrities. If we take a closer look at certain well-known historical heroes it has to be mentioned that the subsistence or the re-formulating of their cult is often an effect of mass media processes.

Besides the difference in the channels of gaining fame, the methods of gaining fame differ as well. While in the pre-mass media societies the heroes first became local heroes and their cults spread orally from their smaller communities, the celebrities of our modern and post-modern age, however, gain wide publicity at once due to the emergence and instruments of the mass media.

In addition, it has to be emphasized that with the appearance of mass communicational devices heroes did not displace celebrities. The cult of heroes – historical heroes, politicians, writers, poets, etc. – still exist, however, the cult of the two categories vary greatly in the forms of manifestation. The cult of heroes is primarily present in world view, emotions and manifested commonly in ritual activities connected to remembrance. As opposed to heroes, in the case of celebrities the actions of fans (which often transform a manifestation of faith) gain a greater importance.<sup>7</sup> Even the elements of celebrities' life stories appearing in the mass media are similar to the "hero patterns".<sup>8</sup>

However, the most important difference between hero cult and celebrity cult is demonstrated in the dissimilar basic structure. Similarly to the differences between the following of traditional customs or following fashion, the common fact of following results in similarities on the surface, however, the essence is exactly the opposite: communal in the case of traditional customs and individualistic in the case of fashion. While historical or traditional heroes outgrew from a social/communal premise and their actions serve their social class, celebrities operate on an individualistic system of values. Celebrities emphasize a certain "civil mythology" that enhances the message saying that the individual's success can be achieved by anyone. Its "mythology" represents the success of "media heroes" as this would be possible for anyone without alienation. This way it legitimates the system of mass culture as a world-view.

Besides the differing basic structure, there is another well-formulated difference emphasized by Boorstin: "We can fabricate fame, we can at will (though usually at considerable expense) make a man or woman well known; but we cannot make him great. We can make a celebrity, but we can never make a hero. In a now-almost-forgotten sense, all heroes are self-made."<sup>9</sup> Therefore celebrity cult and hero cult cannot be confused.

<sup>6</sup> BOORSTIN 1982: 57.

<sup>7</sup> The celebrities often function as role models projected to the entire life (e.g. world-view, outlook, everyday habits, feast culture) of fans. It has to be emphasized that there are different levels of adoration. See POVEDÁK 2011.

<sup>8</sup> The "hero patterns" have been analyzed by many researchers for instance CAMPBELL 1993; RAGLAN 1936.

<sup>9</sup> BOORSTIN 1982: 48.



### 3. THE HERO MOTIVES

The analysis of the narrative sources on heroes and celebrities can expose both the similarities and the differences between the two phenomena. Owing to the great variety of narrative or mythological dimensions of the cult a broad, comparative phenomenology was necessary. I used Joseph Campbell's analysis for this purpose.

According to Campbell's *The Hero with a Thousand Faces*<sup>10</sup> numerous myths from disparate times and regions share fundamental structures and stages which he called "monomyth".<sup>11</sup> Owing to Campbell's theory heroes' life and journey consist of three main phases: departure, initiation, and return.<sup>12</sup> "A hero ventures forth from the world of common day into a region of supernatural wonder: fabulous forces are there encountered and a decisive victory is won: the hero comes back from this mysterious adventure with the power to bestow boons on his fellow man."<sup>13</sup>

As the theory has been well elaborated in the case of heroes I only deal briefly with celebrities' life from a folkloristic perspective. The life stories appearing in the media are usually simplified versions with certain parts emphasized and other insignificant or embarrassing elements left out, resulting in a life that resembled to that of folktale heroes.<sup>14</sup> The themes became part of popular culture, and fans started making and circulating their own versions orally. During media-analysis we can recognize similar features that are the characteristics of the popular poetry of previous centuries. The boulevard media function as a "popular literature" or "semi-literature" of our age.<sup>15</sup> This "semi-literature" is not produced by the folk but it is intended for the folk. There is an author, however, the author's person is not important; therefore the contents are variable and variants emerge in contemporary folklore that are already anonymous and spread orally. While in the 18<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> centuries popular literature provided the main sources, in the 20<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> centuries the products of the mass media contribute to this genre.<sup>16</sup>

The key stages of the life stories are the following: youngest child, exceptional birth, exceptional talent, poverty, wandering, returning home, success, mysterious death and religiosity. Comparing these with Campbell's theory we can find *The Crossing of the First Threshold*, *The Road of Trials*, *Woman as Temptress*, *Apotheosis*, *The Ultimate Boon*,

<sup>10</sup> CAMPBELL 1993.

<sup>11</sup> We have to mention that besides the numerous followers of his ideology there are several critics as well articulating that Campbell's theory is universalist and cannot be completely applied even to heroes. DUNDES 1980: 231. As Dundes mentioned "However, it is doubtful whether an overly ambitious attempt to define a universal hero pattern allegedly applicable to all human societies or an intensive study of one specific incident, e.g., the exposure of infant heroes, is as useful as an empirical study of the entire life stories of individual heroes." DUNDES 1980: 232.

<sup>12</sup> CAMPBELL 1993: 49–94, 97–192, 193–243.

<sup>13</sup> CAMPBELL 1993: 30.

<sup>14</sup> During my research I analyzed the life stories of certain Hungarian celebrities (Jimmy Zámbo, Magdi Rúzsa – singers; Ferenc Puskás, Tibor Simon – football players; and Viktor Orbán – politician) appearing in the following media: *Blikk*, *Szines Mai Nap*, *Mai Nap*, *Story*, *Kiskegyed*, *Nők Lapja*, [www.rmfc.hu](http://www.rmfc.hu), [www.velvet.hu](http://www.velvet.hu), *Nemzeti Sport*, *Magyar Hírlap*, *Magyar Nemzet*, *Délmagyarország*, [www.index.hu](http://www.index.hu), [www.wikipedia.org](http://www.wikipedia.org), [www.puskasferenc.hu](http://www.puskasferenc.hu); and on the basis of interviews and questionnaires.

<sup>15</sup> The "semi-literature" and "semi-folklore" have been discussed by KESZEG 1991; KÜLLÖS 2004.

<sup>16</sup> DÉGH 1994.

*Master of the Two Worlds, Freedom to Live* stages. We can only partly find *The Call of Adventure, Supernatural Aid, The Belly of the Whale, The Meeting with the Goddess* while the *Refusal of the Call, Atonement with the Father, Refusal of the Return, The Magic Flight, Rescue from Without, The Crossing of the Return Threshold* stages cannot be found.<sup>17</sup>

To sum up, Joseph Campbell's heroic patterns can only be partially discovered in the case of celebrities. Although the listed elements show significant similarities with Campbell's heroic patterns for mythical heroes, the elements listed by Campbell are not necessarily true for celebrities. On several occasions the life story of celebrities becomes similar to the use of time in myths, therefore the story is simplified, becomes more schematic and the miracle is less important. Moreover, in several cases we could only prove their presence by broadening the interpretations of the frameworks. We can experience a progress of decrease as also seen in the aesthetic level of the transforming "folk art" of our age. Moreover, the lack of mysterious elements, the absence of serving the community and the increasing importance of individual career are the most striking difference. However, we can find connecting links between historical heroes and celebrities, for instance politician celebrities or the ones whose lives have a significant relevance to politics and contemporary history. One of the best examples for this is the life story of Ferenc Puskás, the legendary Hungarian soccer player.

#### 4. CASE STUDY: PUSKÁS 'ÖCSI'

According to mass media products the life story of Puskás consists of the following: he was born in a poor Swabian (Hungarian German) family, he spent his early life in an apartment-block at Kispest where they had 32 adult and 132 children neighbours. *He was such an exceptional talent* and was recognized at an early age. As they *lived in great poverty* and had hardly any money he played soccer sometimes even 10 hours a day with a ball made of rag. He was 15 years old when he first played in the Hungarian premier league in the famous Kispest team. That is why he had a nickname "Puskás Kid" (Puskás Öcsi). At the age of 18 he became the member of the Hungarian national team. The most famous Hungarian national coach, Gusztáv Sebes was amazed by his *exceptional talent* and he *predicted that one day Puskás would be the best football player of the world*. The Hungarian national team organized with Puskás in the centre was *unbeatable* between 1950 and 1954. On his 85 matches played in the national team Puskás scored 84 goals while as a club player 358 goals on 349 matches. In 1956 when the anti-communist revolution broke out their team was in Spain and because of the Soviet repression some decided *not to return home*. As an emigrant sportsman he had no license for playing as the Hungarian Football Association (MLSZ) asked the FIFA to ban them all for 18 months. Puskás *moved* to Italy then to Spain but being more than 30 years old and overweight most of the football teams rejected him. Finally he played for Real Madrid until the age of 39. This was one of the most *successful* periods of the team. He was temporarily allowed to visit home in 1981. It is a widespread

<sup>17</sup> For a more detailed analysis of hero motives in celebrities life stories see POVEDÁK 2011.

opinion that this was one of the symbolic inspirers of the change of the regime in Hungary.<sup>18</sup> He permanently *returned home* in 1991. He died in 2006. As a player he was: Olympic champion, World Championship silver medallist, European Cup winner, 5 times Hungarian Champion, 4 times top goal scorer in Hungary; helped Real win La Liga 6 times and the Copa del Generalísimo twice; won the Pichichi (top goal scorer of Spain) 4 times, won the European Cup 3 times, the UEFA Cup Winners' Cup 2 times, and the Intercontinental Cup; Puskás was European Cup Top Scorer twice, Golden Boot of the World in 1948 with 50 goals, Silver Ball European Footballer of the Year in 1960, World Soccer Player and European Player of the Year in 1953, European Player of the 20<sup>th</sup> century (L'Equipe). As a manager Puskás played in the final of the European League with Panathinaikos, was 3 times Greek Champion, won the National Soccer League and the Dockerty Cup of Australia. He received several state honours in Hungary. The *Complete Encyclopaedia of Soccer* contains two pages<sup>19</sup> with "the magic left foot" title about Puskás in the "Great Players" Chapter. In 2009 the FIFA created the Puskás Award designed to celebrate "the most beautiful goal of the year" in honour and in memory of Ferenc Puskás.

After his death several prominent persons – leaders of international soccer associations, legendary football players, leading politicians – offered their condolences. The Hungarian President of State, Prime Minister, leaders of the Parliamentary Parties appreciated his life and career. The most frequent attributes were the following. "The greatest person in Hungarian sport history, one of the best football players in the world." "His name is equal to Hungary." "He did the most for the international fame and honour of Hungary." "He creates unity in Hungary." "All Hungarians have the same opinion about Him." "He was deservedly raised at the highest public esteem." "He always fought in the name of Hungary." "After his success he still stayed a familiar person who loved his family, his Hungary and his brethrens honestly."

Ferenc Puskás with similar impact on the members of the society was a real "pan-Hungarian" celebrity representing the whole nation. The attitude toward him was similar to the social attitude towards historical heroes. As the hero of the nation he affected all members of the society. The gratitude towards Puskás and historical heroes is partly the gratitude of the nation.

"Yes, state burial and national mourning day! For whom if not him! [...] The whole nation mourns [...] Hungarian nation bemoans one of its greatest sons. I'm so sad. The last Hungarian hero is dead."

"One thing is surely fix. We don't have any other value that could maintain the national fame! I'm sorry [...] If I could change all the politicians' life for Puskás Öcsi! If only he would be alive! My condolences to His family! Let the most famous Hungarian rest in peace! I will miss him always!"

"Thank you very much for all You did for Hungarian soccer and for Hungary! 15 million of your compatriots mourn and are proud to be the member of the same nation as you. Rest in Peace Uncle Öcsi!"

<sup>18</sup> Puskás' visit was interpreted similarly to the first visit of John Paul II to Poland in 1979.

<sup>19</sup> RADNEDGE 2000: 482–483.

“Rest in Peace! Thank you for what you did for us! There was a time when He was acclaimed to be treasonable by some, in contrast He is still the greatest Hungarian!”<sup>20</sup>

Therefore, not only personal desires and hopes are projected to his person but feelings towards the nation as well. Several opinions were revealed around the time of Puskás’ death describing him as a person affecting the “whole spectrum of life”. We certainly must keep in mind that the grief and trauma generated exaggerated feelings. The moment of his death is considered the withdrawal of hierophany created by his person since a “sacred” person left the frameworks of the profane world. This was a moment which was commented by the media – the “advocate” of public opinion – describing that the heterogeneity of time ceased. “Time stopped in the world, Friday early morning in Budapest, Ferenc Puskás died in Kútvolgyi Hospital at the age of 79. Millions mourn the football legend, candles are lit in the Hungarian capital.”

We must note, however, that public opinion was not manipulated by stories and opinions told on occasions of his death. Even during Puskás’ lifetime similar views circulated which were only kept alive and intensified by the media.

The stories of Ferenc Puskás appearing in the media became varied. This fact created a situation that the missing elements from the stories were replaced by stereotypical patterns related to the events, although these patterns are exaggerated in order to entirely comply with the values and taste of the audience. Consequently stories might evolve on the personal charitability of the celebrated football legend even saving human life. “Öcsi saved people from being sent to ÁVH<sup>21</sup> prisons.”<sup>22</sup> “Uncle Öcsi was not only a unique football genius but a true man as well. Although he always had conflicts with Czibor on and out of the football field, Puskás saved his life when the communist dictatorship wanted to make away with the hell-raiser Czibor. Öcsi bácsi stood up for Czibor and replied to Mihály Farkas that if they don’t have Czibor, there is no »Golden team of Hungarians« and there is no Puskás.”<sup>23</sup>

An urban legend spread that Puskás Öcsi hired Spanish unemployed on his own money in December 1963 to cheer for Laci Papp<sup>24</sup> with Hungarian fan-verses in the finals boxing for European Championship. “Puskás Öcsi was not stuck-up. He remained to be friendly, open, humble and had a nice word to everybody. His attitude and behaviour on the football field remained to be exemplary towards his opponents and group members even among the football mentality of his age.”<sup>25</sup>

<sup>20</sup> <http://www.nemzetisport.hu/cikk.php?cikk=127822>, last accessed 17.11.2006.

<sup>21</sup> ÁVH: State Defence Authority of the Communist State.

<sup>22</sup> <http://blog.as.hu/contra/date/2006/11>, last accessed 07.11.2008.

<sup>23</sup> <http://blog.as.hu/contra/date/2006/11>, last accessed 07.11.2008. Zoltán Czibor (1929–1997), left-winger or striker of the “Mighty Magyars” National Team. After the 1956 revolution he became a prominent member of FC Barcelona. Mihály Farkas (1904–1965) was a leading communist politician of the Communist Rákosi-era (1948–1956) in Hungary.

<sup>24</sup> László Papp (1926–2003) was a three-time Olympic Champion Hungarian Boxer.

<sup>25</sup> T. D. 16-year-old man, Szeged, 04.11.2007.

Legends on his exceptional talent and ability are still common in popular culture:

“Puskás, he had a cross in his feet, on the right foot. He mustn’t shoot inside the penalty area. He kicked the ball so strong that the goalkeeper broke his rib and died. In 48! He mustn’t shoot inside the penalty area. Once he shot a penalty just into the middle. The ball hit the goalkeeper that he died in that moment”<sup>26</sup>

“Puskás threw up a wet soap and he was able to take it with his leg without dropping it... Moreover, he used to take bottles of wine with his leg in the restaurants of Madrid.”

“He could play keepie-uppie with a piece of soap under the shower in the Real Madrid’s dressing-room. Even the great Di Stefano or Gento wasn’t able to copy that performance.”

The effects of media on popular culture – i.e. the media-communication has similar results to face-to-face communication – can be well investigated in the case of Puskás. As a direct consequence of the continuously growing time spent using electronic media, people considered Puskás more of a personal friend, a quasi-family member calling him by nicknames (“Öcsi”, “Öcsi bácsi”, earlier “galloping major” and “Pancho” in Spain). He was forced to leave his motherland but remained Hungarian, a “boy from Kispest”. His popularity was enhanced by the fact that his lifestyle fit the values of the bearers of popular culture mentioned by KAPITÁNY–KAPITÁNY. He was virtuoso but never boasted of it, he became rich but did not become stuck up, so he remained as before his “adventures”.

“In what was he different? In everything. Simply, in everything. He was a genius, he really played on the field. He really loved playing and did not only play for the money. If he had money, he did not make a big deal of it and did not boast for being so rich. He began as an average guy from Kispest and always remained one. [...] He was charitable and nice, but not for being popular, he was just like that. He was really like that. There is no one like him, no other sportsman or football player or anyone nowadays.”<sup>27</sup>

On the day of his death a spontaneous tribute pilgrimage emerged to the Kispest stadium, the Puskás Ferenc Sport arena, the national stadium renamed after the player in 2002, and to the club-house of the Association of Hungarian Football. Candles, pictures and flowers bound with Hungarian tricolour scarves and ribbons. “Jenő Buzánszky’s teardrop seemed to be the sign and one started the national anthem mourning and wailing our great compatriot, the best known Hungarian of all times.”<sup>28</sup>

A splendid memorial service was held in the national stadium, then his coffin was carried to St Stephen’s Baslica and buried on December 9. The day of the funeral was a day of national mourning.<sup>29</sup> The funeral was broadcasted by several radio stations and TV channels. Tens of thousands followed the funeral procession to the Heroes’ square, how-

<sup>26</sup> BALI 2008: 366.

<sup>27</sup> <http://forum.nol.hu/index.php?topic=85055.30>, last accessed 10.11.2008.

<sup>28</sup> *Nemzeti Sport* 18.11.2006.

<sup>29</sup> Day of national mourning can be ordered in honour of outstanding persons whose life served the whole nation.

ever, only 5–6,000 people could participate in the memorial service in the stadium. The astonishingly low number does not mean the rejection of Puskás' person rather the political atmosphere surrounding the funeral.

“He was ours during his life. After his death he became the victim of an attempt. The committer is well-known, called profiteering and self-interest. He would have rather stayed alive if he could just escape the upturn. Our over-active Prime Minister wanted to »polish his own ego«.”

“Rumours had spread that the funeral cost 500 million HUF. This is a huge amount in the time of ever increasing overhead expenses! Why did they not listen to the widow and stick to a moderate requiem?”<sup>30</sup>

After Puskás's death the search for his relics together with their traffic – i.e. “the cult of profane relics” – has begun. Besides, Puskás inspired both the “popular” and “high culture”. This eventuated that famous Hungarian poets wrote poems on Puskás. For instance, Zoltán Zelk's “Rhymed greeting telegram”, Lőrinc Szabó's “After the defeat”, the writer Péter Esterházy's “Puskás, Gödel, passz”, the Hobo Blues Band's song “6–3” or the movie “Puskás Hungary” by Tamás Almási preserves his memory. In 2010 an exhibition opened at Budapest, where pieces of 58 contemporary artists were exhibited.<sup>31</sup> Even the well-known Hungarian idiom “Small money, small game” is contributed to Puskás.

Finally, regarding the cult, I must mention that the first street was named after Ferenc Puskás in Kispest, in 2007. In the selection process for street names the entire assembly of representatives univocally disregarded the rule that a street can only be named after a person deceased at least 25 years earlier. In Zalasabar<sup>32</sup> a square was named after him and a bust was erected. In Zugló<sup>33</sup> a memorial plaque was placed on the house where Puskás and his wife lived for a while. In Szeged a statue of the ‘Golden Team’ was erected. An elementary school is named after him in Budapest. The abovementioned national stadium is named after him, as well as an award supporting talented players. In 2007 the Ferenc Puskás Football Academy was established by Viktor Orbán<sup>34</sup> at Felcsút. In 2001 the no. 82656 main belt asteroid discovered by Hungarian scholars in Calar Alto Observatory (Spain) was named after Puskás.

All these are instruments serving remembrance, *lieux de mémoire*<sup>35</sup> is created at the crossroads of reconstructed history, that is the meeting of tradition, history and personally lived and spontaneous memory at a point in time when the intended and wished historical memory can be based on something.<sup>36</sup> Péter Esterházy, the famous writer concludes: “Puskás created the unity of individual and community as he – the individual – would have not existed without the latter.”<sup>37</sup>

<sup>30</sup> <http://forum.nol.hu/index.php?topic=85055.30>, last accessed 10.11.2008.

<sup>31</sup> <http://www.homegaleria.hu/Archivum/Puskas/puskas.html>, last accessed 19.03.2011.

<sup>32</sup> Zalasabar is a village in Zala County (West Hungary).

<sup>33</sup> Zugló is a district of Budapest.

<sup>34</sup> Viktor Orbán (1967–) Christian democrat/conservative prime minister between 1998–2002 and from 2010.

<sup>35</sup> NORA 2010.

<sup>36</sup> GYÁNI 2000: 82.

<sup>37</sup> ESTERHÁZY 2006: 114.

## 5. CONCLUSION

Ferenc Puskás was a pan-Hungarian celebrity. All generations have a positive attitude towards his figure. He became famous due to his individualistic talent, however, the charitable work for community also contributes to his cult besides the individual characteristics. He was not only the most popular player of the 'Golden Team' for his legendary and virtuous talent, but also for the fact that he symbolically or practically served the community with his actions.

He served the community of sportsmen and sportswomen, as well as the entire nation. He provided a symbolic comfort for the entire Hungarian nation following the hardships of 20<sup>th</sup> century Hungarian history (tragedies of Trianon and World War II, suppression of socialism) with his actions, behaviour and success. Consequently, we might regard his figure as a connection between heroes and celebrities. Achieving individual successes before the age of individualization, his success projects the primacy of communal values to the people of an individualistic era.

As the writer Esterházy wrote: "Puskás is the last public figure in football, a familiar personality, the last flash of light in modernity, the way towards the unique metaphor. After him, there are no more (only) stars, the situation of existence no longer has solutions, there are only versions of the answer, exemplary versions, of a high level (Cruyff, Pelé, Maradona). [...] It is with Puskás that the game stops and that the age of entertainment begins. [...] Puskás is the man with whom something disappeared from the world. Everything has changed and it would never be as it used to be. [...] Puskás is the first post-modern, who is not real only the ideas about him exist, the tabula rasa, that everybody can write on, the hero of folk tales who wins on behalf of us, the tricky Swabian who stifled the communist dictators, the disloyal, the loser, the egotist. If there is one Puskás then thousand Puskáses exist, he is what we imagine about him (except from his left foot), Puskás is the advanced millennium, Puskás could be the eternal, the ego without personality, he is me, just like anybody."<sup>38</sup>

## LITERATURE

BALI, János

2008: Nemzettudat versus etnikai tudat a maradéki magyarok körében [National identity versus ethnic identity among Hungarians in Maradék], in: PAPP, Richárd – SZARKA, László (eds.), *Bennünk élő múltjaink. Történelmi tudat – kulturális emlékezet*. Zenta: Vajdasági Magyar Művelődési Intézet. 357–368.

BOORSTIN, Daniel J.

1982: *The Image. A Guide to Pseudo-Events in America*. New York: Atheneum.

CAMPBELL, Joseph

1993: *The Hero with a Thousand Faces*. London: Fontana Press.

DÉGH, Linda

1994: *American Folklore and the Mass Media*. Indiana: Indiana University Press.

DUNDES, Alan

1980: *Interpreting Folklore*. Bloomington: Indiana University Press.

<sup>38</sup> ESTERHÁZY 2006: 111–116.

ESTERHÁZY, Péter

2006: *Utazás a tizenhatos mélyére* [Journey to the depths of the sixteen-metre line]. Budapest: Magvető.

GYÁNI, Gábor

2000: *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése* [Remembering, remembrance and the narration of history]. Budapest: Napvilág Kiadó.

HANKISS, Elemér

2002: *Legenda Profana, avagy a világ újravarázsolása* [Legenda Profana, the resacralization of the world], in: KAPITÁNY, Ágnes – KAPITÁNY, Gábor (eds.), *„Jelbeszéd az életünk”* 2. Budapest: Osiris Kiadó, 96–123.

KESZEG, Vilmos

1991: *A folklór határán. A népi írásbeliség verses műfajai Aranyosszéken* [On the borders of Folklore. The rhymed genres of literary tradition at Aranyosszék]. Bukarest: Kriterion.

KÜLLÖS, Imola

2004: *Közköltészet és népköltészet. A XVII–XIX. századi magyar világi költészet összehasonlító műfaj-, szűzsé- és motívumtörténeti vizsgálata* [Popular poetry and folklore: A comparative study of the genre-, subject- and motif-history of 17<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> century Hungarian secular popular poetry]. Budapest: L'Harmattan.

*Magyar Néprajzi Lexikon III.* [Hungarian Encyclopedia of Ethnography Vol. 3] (Ortutay Gyula editor-in-chief) 1987. Budapest: Akadémiai Kiadó, 640.

NORA, Pierre

2010: *Les lieux de mémoire. Emlékezet és történelem között : válogatott tanulmányok* [Les lieux de mémoire. Between remembrance and history: Selected writings]. Budapest: Napvilág Kiadó.

POVEDÁK, István

2011: *Álhősök, hamis istenek. Hős- és sztárkultusz a posztmodern korban* [Pseudo gods and fake heroes. The analysis of the cult of heroes and celebrities in the postmodern age]. Szeged: Gerhardus Kiadó. (forthcoming)

RADNEDGE, Keir (ed.)

2000: *The Complete Encyclopedia of Soccer*. London: Carlton Brooks.

RAGLAN, Lord

1936: *The Hero: A Study in Tradition, Myth, and Drama*. London: Methuen.





# UNCHANGINGNESS IN CHANGE

## The Changed Self-image of Budapest Jewish Groups in the Interwar Years as a Result of the Changed Borders in the Carpathian Basin<sup>1</sup>

Norbert GLÄSSER

Department of Ethnology and Cultural Anthropology  
University of Szeged  
Egyetem utca 2, H-6722 Szeged, Hungary  
E-mail: gleszer@hung.u-szeged.hu

András ZIMA

Jewish Theological Seminary – University of Jewish Studies  
P.O. Box 212, H-1444 Budapest, Hungary  
E-mail: andras.zima@gmail.com

**Abstract:** In Central Europe the social and cultural processes within various groups of Jews before the First World War were determined by the imperial frames. While the nation states that came into being set the general frames, the attitude of the Jews towards modernity as a process, their religious and cultural strategies extended beyond these frames. The new borders drawn after the First World War fundamentally changed the social and cultural environment in which the earlier Jewish strategies had emerged and functioned; and shaped their attitude towards Hungarian symbolic politics. After 1920 there was also a change in the proportions of the different Jewish trends in Hungary. The group strategies of the denominations and movements represented in the Hungarian-language Jewish press in Hungary interpreted Hungarian symbolic politics after the Trianon peace dictate in different ways and incorporated these interpretations in their discourses. The borders appeared not only in their physical state as an unbridgeable reality that had to be dealt with but also created new borders in the organisation of groups and society.

**Keywords:** borders, cultural memory, symbolic politics, Orthodoxy, Chasidism, Neology, Zionism, Hungary, Trianon peace treaty

“There are countries that are surrounded for miles by mountains and forests, so that one can only leave them through gates. Hungary is such a country.”

*(Rashi commentary on the Babylonian Talmud Yoma 11a)*

<sup>1</sup> The article is based on the results of research carried out within the frame of the Department of Ethnology and Cultural Anthropology of the Arts Faculty of Szeged University OTKA grant (68325) and the Jewish Theological Seminary – University of Jewish Studies – HAS Jewish Culture Research Group (TKI 237/2007). It was presented as a paper in English – Unchangingness in change. The changed self-image of Budapest Jewish groups in the interwar years as a function of the changed borders in the Carpathian Basin – at the Ethnographic Atlases: Regions, Borders, Interferences 16<sup>th</sup> Conference of the SIEF's International Ethnocartography Network, Szeged, September 14, 2009, and in Hungarian at the series of events held at the Jewish Theological Seminary – University of Jewish Studies on the Day of Hungarian Scholarship in 2009, at the conference of doctorate students titled Isaiah Berlin (100) – Jewry – Europe held on November 9, 2009. Its publication has been made possible by grant No. OTKA PUB-C 85336.

In this study we examine how the changed borders following the First World War appeared in the discourses of the Jewish press in Hungary. *What borders in reality and awareness did these borders represent? How did the political borders appear in the everyday practice of the communities? How did they adapt to the discourse on the borders, to cultural memory and symbolic politics in Hungary? Within this frame, what symbols and notions did they use and how did these build on the representations of self-definition in the period of the Dual Monarchy?* The chosen theme places social discourse on the borders in a little-studied light: it examines the institutional and symbolic impact of the new borders within a particular denomination.<sup>2</sup> The period covered extends from the drawing of the new borders in 1920 to the “moment” of the revision that was made. Our article does not deal with the new structure that was taking shape in the returned territories or with the internal impact this had on the revision discourse.<sup>3</sup>

## THE PRESS AS SOURCE

In this article we examine the press as a modern phenomenon. According to Sarah Abrevaya Stein, among Jewry in the Modern Age the press was both the manifestation and the mechanism of change.<sup>4</sup> The papers of Orthodox and Neolog Jews and the Zionist movement showed a very different picture of the questions raised. This arises from the attitude to modernity and the national ideal.<sup>5</sup> The Neolog paper *Egyenlőség* [Equality]<sup>6</sup> and the Zionist *Zsidó Szemle* [Jewish Review]<sup>7</sup> can both be regarded as *consciously modernising*. They reinterpret religious traditions as a function of modern categories. But the national ideal is a dividing line between them: Neology aligned itself to the dominant national ideal merely as a denomination, but the Zionist movement, while retaining its loyalty, cultivated its own Jewish national ideal. The different forms of Orthodoxy and Chasidism pursued

<sup>2</sup> Although the historical studies have touched on the connection between cult and religion from the angle of the social discourse and cult that arose around the Trianon peace dictate, cf. SAJTI 2004: 132; ZEIDLER 2002: 14, 18, this cannot be regarded as a study on the subject of the denominational adaptation of the discourse.

<sup>3</sup> This would exceed the scope of an article and in the absence of identical source groups the different Jewish institutional strategies cannot be followed in this period.

<sup>4</sup> ABREVAYA STEIN 2004: 16.

<sup>5</sup> See GLESZER – ZIMA 2009a.

<sup>6</sup> *Egyenlőség – Társadalmi hetilap* [Equality – Social weekly] (1882–1938) was edited by Mór Bogdányi (1854–1923), followed by Miksa Szabolcsi (1857–1915), and his son, Lajos Szabolcsi (1890–1943). On many questions the opinion that it expressed cannot be identified closely with the Pest Israelite Congregation, it much rather reflects the strategy of the Budapest Neolog circle that can be observed around the paper.

<sup>7</sup> The Budapest *Zsidó Néplap – Társadalmi és szépirodalmi hetilap* [Jewish Popular Paper – Social and literary weekly] (1904–1905) edited by Lajos Dörmény (1880–1914) can be regarded as the beginning of the Zionist press. The Hungarian Zionist Organisation dates its paper from 1910; it was edited by Lajos Bató, Benjámin Beregi, Oszkár Hammerschlag, Leo Lukács, Mózes Richtmann and József Schönfeld from 1911 as *Zsidó Szemle* [Jewish Review]. In 1919 it appeared as *Jövőnk – Zsidó társadalmi hetilap* [Our Future – Jewish social weekly], then from 1920 to 1938 again under the name of *Zsidó Szemle – Zsidó hetilap. Múlt és Jövő – Irodalmi, művészeti, társadalmi és kritikai folyóirat* [Past and Future – Literary, artistic, social and critical journal] (1911–1944) – not discussed here – belonging to a circle of young Neologists represented by József Patai who broke away from *Egyenlőség*, which was the voice of the cultural Zionist and later the Zionist trend.

a strategy *aspiring for traditionalism*. Religious tradition, authority and legitimacy served as the frame for interpretation. They were represented in the period examined by the *Zsidó Újság* [Jewish Newspaper] and the *Orthodox Zsidó Újság* [Orthodox Jewish Newspaper].<sup>8</sup> These were all papers targeting specific groups in Budapest and dealt with middle-class problems on the one hand, and with institutional strategies on the other.

## BORDERS AND SYMBOLIC POLITICS

Hungarian society in the interwar years was imbued with the question of borders. There was no political force in the country that did not place the emphasis on the question of territorial revision. At the same time, beyond the political elite, the entire Hungarian society experienced the feeling of a collective, national loss induced by the peace treaty. But this was only a mood rather than action.<sup>9</sup>

The question of the borders also imbued the key ideological and historical concepts of the period. Miklós Zeidler approaches the cult-like manifestations of the social and political issues of borders from the angle of verbal or visual topoi or commonplaces that form an integral part of public awareness and public thinking. He regards the adjectives *Christian, national, counter-revolutionary* or *irredentist*, that were “self-definitions of the political system and in part of the period”, to be such topoi.<sup>10</sup>

The cult concept of Zeidler’s investigation makes a sharp distinction between political and historical cults and religious cults. He considers that loss of content is the natural fate of the former, through individualisation, heterogenisation and erosion on the one hand, and by becoming external and superficial leading to rapid collapse on the other. He sees the reason for this in superficiality, universality and artificial simplifications that he believes to arise from the essence of the political and historical cult, since “the connection is lost on the one hand between principle and personality, and on the other between principle and reality”.<sup>11</sup> In his view a factor contributing to this is that “religions and their cults (...) are more lasting, as their point of departure is inherently mythical and mystical, while historical tradition as it is passed down over the long term regularly acquires new contents, it is continuously ‘modernised’ – it is given a current message and becomes far removed from the event on which it is based”.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> The views of the Budapest modernising elite of the Orthodox (Central) Office were represented between 1891 and 1906 in Hungarian by *Zsidó Híradó – Orthodox zsidó felekezeti és társadalmi hetilap* [Jewish News – Orthodox Jewish denominational and social weekly] edited by Dániel Weisz (Viador, ?–1907), the short-lived *Hitör – Felekezeti, társadalmi és szépirodalmi hetilap, az orthodox zsidó érdekek védelmére* [Guardian of the Faith – Denominational, social and literary weekly for the defence of Orthodox Jewish interests] edited in 1914 by Ignác Reiner, secretary of the Orthodox Office, then by Lipót Groszberg (1869–1926) son of the gaon of Belényes, Reb Áser, and after his death by his son, Jenő Groszberg (1894–1982), then from October 16, 1925 the *Zsidó Újság “A magyar orthodox zsidóság hetilapja”* [Jewish Paper “Weekly paper of Hungarian Orthodox Jewry”] followed from January 20, 1939 to March 19, 1944 by *Orthodox Zsidó Újság* [Orthodox Jewish Paper].

<sup>9</sup> ZEIDLER 2001: 160–161.

<sup>10</sup> ZEIDLER 2002: 9.

<sup>11</sup> ZEIDLER 2002: 10.

<sup>12</sup> Ibid.

In this problematisation the connection between religion and cult appears rather as a parallel. Zeidler recognises that “the new symbols can be more easily integrated into public awareness with the help of familiar biblical stories and symbols”, and “they found among the motifs of the 1848/49 war of liberation some that could be made to correspond to the new irredentist symbols”<sup>13</sup>. However, “unintentional blasphemy” and the thought of degradation of the original meaning “out of context” appear in the interpretation of the phenomenon: in the words of Gillo Dorfles, Zeidler’s analysis dresses the cult in the robes of “false mythification and false rituality”<sup>14</sup>.

Rather than creating a rigid opposition between religious cults and symbolisations and historical/political cults and symbolisations, it is more expedient to build the frame of the analysis on the question of how the two phenomena are intertwined. Two key concepts of this can be *civil religion*, and the *multivocality* and unifying force of *symbols*.

Robert N. Bellah traces the concept of civil religion back to *Rousseau*, who declared that every society needs a profession of purely civil faith. For *Bellah* civil religion is the modern alternative occupying the place of religion that modern society fills with content. Civil religion is the sum of religious beliefs, symbols and rites. These are located in the transcendent dimension and are rooted in historical experience. Its function is to legitimate, integrate and share. It is based on particular events in national history declared to be significant. It (re)interprets them in the light of the current aspirations of the given time and places them in a normative frame.<sup>15</sup>

András Gerő interprets civil religion in the frame of symbolic politics. *Symbolic politics* can represent alternative history in face of the existing power constellations of “*real politics*” (interest politics, power politics, economic politics, social politics, etc.), spiritual power in face of the power interpretation of “*real politics*”.<sup>16</sup>

Civil religion appearing as a part of symbolic politics within the frame of the ideal of nation that arose in the 19<sup>th</sup> century and national traditions – the society’s purely secular civil religion – is an immanent religion in the sense that the given ethnic group makes its own history, past, present or future the subject or source of faith, thereby sacralising things of this world, creating a secular religion following religious structural patterns.<sup>17</sup> Its function was to bridge and overwrite feudal, religious and corporate fracture lines in the modernising society. Civil religion as a phenomenon is embedded in the context of cultural memory;<sup>18</sup> the characteristics of that memory determine its operation. Its rites are rooted in the feudal and religious feast, while the widely known concepts of the Bible and liturgy serve as its language.<sup>19</sup>

According to András Gerő, in the Horthy era the function of symbolic politics was to serve as a “disguising culture”.<sup>20</sup> It became a cult “disguising the real relations” in the sense

<sup>13</sup> See ZEIDLER 2001: 177.

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Cf. FURSETH – REPSTAD 2006: 103–106; HASE 2001, 53–64; SCHEIDER 1987: 83–215.

<sup>16</sup> GERŐ 2004: 7.

<sup>17</sup> GERŐ 2004: 32.

<sup>18</sup> ASSMANN 1999.

<sup>19</sup> GERŐ 2004: 18, 20–21.

<sup>20</sup> GERŐ 2004: 297.

that "independent Hungary, the Hungarian nation state came into being after the Trianon peace treaty, but this country was only a pale reflection of the one in which the civil religion was born. Consequently (...) in its every gesture it suggested a 'reality' that no longer existed. The symbolic and the so-called 'real' politics had again separated although from a different angle (...) in the interwar years the spiritual reality became officially accepted, but the Hungarian state was not as they would have liked to see it. Symbolic politics became the reality of power politics, while the reality of international power politics made this symbolic."<sup>21</sup>

The country's loss of territory determined both power and symbolic politics. The border was as much a part of everyday reality as it was of symbolic politics, that is, of the cults of national religion. The border cut across personal, family, existential, institutional, denominational and national ties on both sides.<sup>22</sup> It became a reality to be dealt with and created new structures. And it became a determining part of the collective memory in the frame of a conscious educational and symbolic political programme.<sup>23</sup>

Consequently, cults linked to the issue of borders can be regarded much rather as a manifestation of the civil religion in the given social, historical and political context.<sup>24</sup> In their symbols, rites and interpretations they build on the interpretations of earlier symbolic politics,<sup>25</sup> incorporating them or opposing them.

The meaning of the cults and symbols can change not only in its historicity. Through the *multivocality* of symbols and rites, and the ambiguity of meanings<sup>26</sup> it provides an opportunity for the different groups (and individuals) to elaborate and integrate their interpretations.<sup>27</sup> Accordingly, the various groups can adjust the given cult to their own discourses, shape it in their own image, and add particular additional meanings to it.

However, the political discourse of the period clearly separated two concepts: *revisionism* and *irredentism*. Those who wished to achieve a revision of the Trianon peace treaty by peaceful means were called revisionists, while those who were prepared to use even violent means were irredentists.<sup>28</sup>

<sup>21</sup> GERÖ 2004: 292.

<sup>22</sup> For an outlook on other territories through the example of the southern stretch of the border, see SAJTI 2004: 143–148.

<sup>23</sup> ZEIDLER 2002: 70–72; ROMSICS 2005: 180–182; SAJTI 2004: 132.

<sup>24</sup> Zeidler attempts to interpret the social determinations of the irredentist cult mainly within social psychological frames. See: ZEIDLER 2001: 188–189.

<sup>25</sup> On the peripheralisation of the elite of the monarchy and its memory, see ROMSICS 2004.

<sup>26</sup> The dominant symbols simultaneously say and do something, they are condensed, giving common expression to many different phenomena; they unite differing phenomena, they can arouse a feeling of similarity in different people, they can express their solidarity through them, and they bring with themselves the ideological and emotional polarisation of the meanings. TURNER 1975: 55–56.

<sup>27</sup> TURNER 1975: 22.

<sup>28</sup> Miklós Ziedler also traces the history of the distinction between the concepts made by Bethlen. The ("exposing") discourses of historians after 1945 did not distinguish between the two concepts, they used condemnation and stigmatisation as a critique of the Horthy regime. The "exploratory" historiography that unfolded from the 1960s also used the two concepts in the same sense. Concerning its conceptual roots, Zeidler regards *irredentism* as a political aspiration aimed at recovering the national territories under foreign rule. "The trend can be peaceful or violent in its methods, but in its goals it is always strongly voluntarist, because it defines the population and territory 'to be recovered' arbitrarily, on the basis of unstable arguments, gener-

Two other important concepts in the main line of the political discourses of the period were the *assimilative* and the *ethnicist national concepts*. While the former characterised the period of the dualist monarchy and set the criteria for belonging to the nation as the culture that could be acquired, in the Horthy era the latter drew the borders along birth.<sup>29</sup>

The Jewish denominational press also made a clear distinction between revisionism and irredentism. The Jewish press supported revisionism – in ways that depended on the stream within Jewry – but it identified the extreme irredentists with the anti-Semites. The response of the different Jewish trends to the change in the main line of the national ideal was much more nuanced.

The relative proportions of the different trends changed as a consequence of the loss of territory following the Second World War. There was a considerable decline in Orthodoxy, not only in proportion but also in influence.<sup>30</sup> From the viewpoint of its national-religious strategy that it consistently represented also during and after the world war, the *Congress Jewry* then in a dominant position, faced the greatest challenge from *Zionism*. For this reason the *Neolog* press expressed the strongest opposition, besides the anti-Semitic phenomena, to the *Zionist* trend, arguing that the “Jewish nationalism” they stood for gave ammunition to the anti-Semites of the new regime.

In support of the racial theory of his own nationality the minister read aloud lengthy passages from the Zionist work of a lawyer called Lajos Simon – a lawyer please note, not as the minister said, a rabbi. Zionism, about which nobody knew anything thirty years ago, and which even today is supported by only an insignificant proportion of Hungarian Jews, in the form in which it later crystallised adopted the position that Jews here in our country, too, must be prepared for a separate nationality existence and demands.<sup>31</sup>

In attacking the *Zionist* movement, *Egyenlőség*, seeking legitimization, in many cases referred to *Orthodoxy* and its press was no longer considered to be a dangerous opponent.<sup>32</sup>

## CONSCIOUSLY MODERNISING STRATEGIES AND BORDERS

After the First World War the national strategy of the Hungarian opinion-forming elite concerning the Jews changed. The former assimilative nation conception was replaced by the ethnicist strategy. The change in the nation conception can best be illustrated by Act XXV of 1920. The act, known as the *numerus clausus*, regulated access to higher education according to the proportion within the population of the given nationality or

ally turning towards the distant past and often mythical.” ZEIDLER 2002: 12. *Revisionism* wishes to achieve the renegotiation of a given international treaty, by peaceful means, through diplomacy and international law and is therefore characterised by a readiness to compromise and a legal approach. Hungarian foreign policy in the interwar years was revisionist at the official level but in its propaganda it used the phraseology of irredentism. ZEIDLER 2002: 11–12.

<sup>29</sup> Cf. KÖVÉR 2003; GYÁNI 1997; ROMSICS 2010.

<sup>30</sup> FROJMOVICS 2008: 226–227.

<sup>31</sup> Ernő Mezei, The Zionist lesson, *Egyenlőség* May 8, 1920/9–10.

<sup>32</sup> The life and death struggle of Transylvanian Orthodoxy with Zionism, *Egyenlőség* July 30, 1921/4–5, 6.

race. In contrast to the earlier Hungarian nation conception – which regarded the Jews in Hungary as part of the Hungarian nation – the legislator intended to apply the act also to the Jews. “The national assembly has decided that we are a race...”<sup>33</sup> was how *Egyenlőség* interpreted the new official position on the Jews when the act was passed.

The Congress Jewish elite regarded the situation that had developed by 1920 as the consequence of the war and thought that it was temporary. They hoped that once the exceptional times were past, things would return to the pre-war state.

I sincerely admit that I regard the forces now in power as an ephemeral phenomenon, one of the after-tremors of the war. It was the extraordinary events that made this situation possible in Hungary.<sup>34</sup>

Placing their hope in this temporariness, the Neolog elite made no change to the institutional strategy developed in the 19<sup>th</sup> century and continued to define itself within the frame of the Hungarian nation. *Egyenlőség* repeatedly voiced the constant and unwavering loyalty of Hungarian Jews to the Hungarian nation and Hungarian state.

We have always been good and loyal citizens of the Hungarian state, honest and patriotic-minded sons of the Hungarian nation; we wish to and will remain so in the future under all circumstances. We will not allow our Hungarianness to be taken away from us. It is precious and sacred to us and our Hungarian national conscience is just as sacrosanct to us as our Jewish religious conscience.<sup>35</sup>

– wrote *Egyenlőség* before the national assembly adopted the *numerus clausus*.

This is expressed in the Turul symbolism surviving in the tribute to the dead, eloquently expressed in the work of József Róna for the tombstone of Dr. Illés Adler commissioned by the Pest Israelite Congregation and reported on in the press,<sup>36</sup> as well as in the illustrated column heading showing the dismembered country, used for a short while by *Egyenlőség*.<sup>37</sup>

Neolog Jewry identified with the national pain caused by the Trianon peace treaty. However, it linked the question of territorial revision to the repeal of this segregational act: “Justice for Hungary and justice for Hungarian Jews”<sup>38</sup> – wrote *Egyenlőség* in 1920. As proof of the loyalty of Hungarian Jews to the nation, *Egyenlőség* stressed the role played by the local Jews in preserving the Hungarian self-identity of the parts of the nation separated by the new borders. The paper published many articles about Jews beyond the border who had been punished by the new authorities for their support for Hungarian identity.

Our heart bleeds when we think of our martyr Jewish brothers in the occupied territories who, at the cost of endless harassment and self-sacrifice, with loyal hearts declare themselves to be Hungarian. (...) Is there any other foundation for their terrible sufferings (because they are suffering doubly: as Hungarians and as Jews), than that, together with us, they trust that the sky will clear.<sup>39</sup>

<sup>33</sup> It is completed..., *Egyenlőség* September 25, 1920/1.

<sup>34</sup> Pál Sándor, After the *numerus clausus*, *Egyenlőség* December 4, 1920/2–3.

<sup>35</sup> What should happen to the Hungarian Jews?, *Egyenlőség* July 31, 1920/3.

<sup>36</sup> News – The tombstone of Dr. Illés Adler, *Egyenlőség* June 18, 1927/19.

<sup>37</sup> Jewish life in the country, *Egyenlőség* January 14, 1937 – January 28, 1937/8.

<sup>38</sup> Denomination and politics, *Egyenlőség* February 11, 1933/4–6.

<sup>39</sup> *Egyenlőség* October 9, 1920/1–2. Teréz Spira in Kassa prison.



However they were upset that while at the peace negotiations and on the international stage in general the Hungarian political elite regarded the Hungarian Jews of the annexed treaties as Hungarians<sup>40</sup> – in order to increase the proportion of the Hungarian population – in Hungary they cast the Jews out of the Hungarian national community.<sup>41</sup>

So in early 1920 in Neuilly the Jews were not Jews, but Hungarians. Just nine months ago the Jews still gave the Hungarian nation outstanding writers, scholars and artists (...) before the whole civilised world you [Pál Teleki – A.Z.] presented Hungarian Jewry as an integral part of the historical Hungarian nation (...) How is it possible – you will be asked by the diplomats whom you strove to convince with a whole battery of scholarly data of the national scientific, literary and artistic merits of the Hungarian Jews, of their Hungarianness, their non-racial character being merely a separate denomination – that these Jews have now suddenly been declared a ‘nationality’ in a law that allows the ‘Jewish nationality’ entry to the universities solely in proportion to their share of the country’s population?<sup>42</sup>

Besides loyalty to the Hungary of the Horthy era, the image of dualist Hungary appeared in the press as the counter-example to the loss of territory at Trianon and the anti-Semitic phenomena. This nostalgia was manifested in a longing for the dynasty and the destroyed Monarchy. Old Hungary, the dynasty and the Hungarian Jew loyal to it figured in this context.<sup>43</sup>

...we must think with the greatest gratitude of old Archduke Joseph, whose life and work brought such blessing to our country, and who with his liberal, humanitarian thinking, always supported and defended Hungarian Jewry. Esteem for the Jews was one of the finest ornaments of the great palatine’s house and this fine tradition still embellishes the soul of his successors.<sup>44</sup>

Jews were often accused of evading military service during the world war. In order to prove the loyalty of Hungarian Jews to the nation, *Egyenlőség* regularly published pieces about Jewish war heroes from the Hungarian Jewish Military Archive,<sup>45</sup> as well as contemporary frontline war reports on the self-sacrificing behaviour and heroic stand of Jewish soldiers.

Hundreds of Jewish soldiers came from the front wounded and returned to the front. They came to the hospital emaciated, only to return to the front when they had regained their strength. Jewish officers came from the front only if they were injured – a few were sent to the rear, thin and ragged, by their regiment, against their will.<sup>46</sup>

– cited by the Neolog paper from the diary of a Jewish war veteran.

<sup>40</sup> Cf. The English-language version of revisionary propaganda albums intended for foreign readers. LÉGRÁDY 1931: 128–131.

<sup>41</sup> What did Pál Teleki say about us in Paris?, *Egyenlőség* October 23, 1920/1–2.

<sup>42</sup> Jenő Molnár, From Trianon to the *numerus clausus*, *Egyenlőség* November 13, 1920/6–7.

<sup>43</sup> Charles IV and the Hungarian Jews. What did the age of Charles IV mean for us?, *Egyenlőség* April 8, 1922/7; The Habsburgs and the Jews. “The Habsburgs were never anti-Semites and the Jewish question is foreign to legitimism” say Colonel Wolff and Privy Councillor Wiesner, former head of the military press centre, *Egyenlőség* February 18, 1933/1–2. Two Jewish recollections of Albert Apponyi. Ibid./5.

<sup>44</sup> Dr. Sándor Léderer, Palatine Joseph and his family, *Egyenlőség* September 11, 1920/7–9.

<sup>45</sup> Hungarian Jewish soldiers in the world war, *Egyenlőség* May 8, 1920/5–6 – May 22, 1920/8–9 – May 29, 1920/6–7, etc.

<sup>46</sup> Dr. Manó Szántó, From the diary of a Jewish regimental doctor, *Egyenlőség* April 24, 1920/10.

Throughout the period the Neolog press held up Italian fascism as a counter-example to the anti-Semitic public discourse of the Christian regime. *Egyenlőség* presented Italian fascism as a national, right-wing movement that also integrated the Jews and ensured a valued place for them.<sup>47</sup> It was in this context that in 1927 *Egyenlőség* wrote about Emerico Fried (Imre Fried), an Italian Jew originally from Hungary, who was again working in Hungary, an “importer of citrus fruits” and secretary of the Budapest Italian Fascio. In an interview with him the paper tried to show the difference between the situation of the Hungarian and Italian Jews.

The Italian fascio is not at all against the Jews. Fascism in Italy is specifically Italian, a national formation and it does not contain a single point that would oppress the Jews in any way. (...) the Italian fascio is without regard for religion. In Italy today many persons of Jewish religion can be found in official circles, in Italy there are Jewish ministers and generals and in general they occupy a very high position in the fascist state.<sup>48</sup>

– wrote *Egyenlőség* in 1928.

In the period of the “Christian-national regime”, the Jews of Hungary were suspected of having been on the side of the commune during the Republic of Councils, and communism was equated with the Jews. As a defence against this, *Egyenlőség* strove to present the Jewish victims of the Republic of Councils,<sup>49</sup> and to dissociate itself from the ideology of communism. To demonstrate their loyalty to the new regime, *Egyenlőség* regularly wrote about Jews who had stood on the counterrevolutionary side in face of the commune. In December 1920 *Egyenlőség* carried an article on Dr. Sándor Fürst court councillor – who had earlier been awarded the Order of Francis Joseph “for his commitment and loyalty” – praising his counterrevolutionary activity and presenting him as a victim of communism.

During the commune, on the 2<sup>nd</sup> of May, he was condemned to death as a counterrevolutionary, he was able to avoid death by fleeing. In the confusion that followed the downfall of communism, he was persecuted because he identified himself with Jewish interests and declared that he was fighting to win recognition and esteem for the Jews. He suffered a great deal of unpleasantness because of this, so that the

<sup>47</sup> A few examples: The fascist government appoints a Jew as chairman of the supreme court, *Egyenlőség* March 20, 1926/3; Dr. Ernő Munkácsi, The rabbis of Rome, *Egyenlőség* February 2, 1935/5; Dr. Simon Hevesi, chief rabbi, My visit to Rome. My audience with the Pope and Mussolini, *Egyenlőség* January 19, 1935/1–2; The Italian army is bringing peace between the denominations and races in conquered Abyssinia, *Egyenlőség* May 7, 1936/1–2; Mussolini and freedom of religion, *Egyenlőség* May 29, 1936/8; The King of Italy appoints a former Hungarian Jewish student a Knight of the Order of the Crown, *Egyenlőség* June 4, 1936/4; Italian propaganda poster for the persecuted Jews, *Egyenlőség* July 16, 1936/9; Ernő Munkácsi, Leader of modern Italian Jewry, General Angelo di Nola in Budapest, *Egyenlőség* September 3, 1936/5; Thank you, Duce!, *Egyenlőség* September 3, 1936/11; Mussolini looks at me: greets me and waves with affection..., *Egyenlőség* November 5, 1936/3–4; Denial by Italian government: There can be no anti-Semitism and racial hatred in Italy!, *Egyenlőség* November 26, 1936/1–2; The fascist hero who rests in two cemeteries, *Egyenlőség* February 18, 1937/2; Italy does not forget the merits of the Jews, *Egyenlőség* April 15, 1937/4; Homage to Victor Emmanuel III, *Egyenlőség* May 20, 1937/1–2.

<sup>48</sup> Secretary of the Italian fascio in Budapest, Imre Fried, our Jewish brother, *Egyenlőség* April 10, 1926/3.

<sup>49</sup> More facts from the time of the commune, *Egyenlőség* June 12, 1920/2.

military commander took up his defence, declaring that as a counterrevolutionary he served the interests of the Jews in a way that earned him general respect and appreciation from the people of the city irrespective of religious difference, and that he would do honour to the society of any city.<sup>50</sup>

The Zionist movement, that had earlier been a peripheral community within Jewish society, considerably increased its influence after the world war. This was due in part to the movement's undoubted successes in Palestine and in part to the anti-Semitic phenomena in Hungary after the war. In connection with Hungary's situation following the First World War, in place of the identification expressed by the Neolog press, the Zionist press emphasised understanding, and stressed the similarity between the Jewish fate and the Hungarian fate. Zionist chronology counts the end of the Jewish national fate and the beginning of exile from the destruction of the second Temple (70 BC). In this way – noted *Zsidó Szemle* – the Jews have been revisionists for two thousand years. There is therefore hope for the Hungarians, too.

The unity of the nation, of the country will remain alive in the heart of every single Hungarian citizen and in the end the Hungary that lives in millions of Hungarian hearts will rise again. Jewish history and the two thousand years of Jewish exile have convinced us very firmly of the truth of this. When we, hard-working, sincere and honest citizens of this country, proclaim with the firmest belief and conviction that the Hungarian nation has no cause for mourning and doubt or for resignation, we draw this conviction from the history of the Hungarian and the Jewish people. The just cause of the Jewish people and their right to the ancient Jewish land has not lost its validity even after 2000 years.<sup>51</sup>

...the Hungarian nation is not dying, it will live! With the hope-inspiring lines of the Zionist hymn, we say: 'Od lo ovda tikvatenu': We will not lose hope!<sup>52</sup>

– wrote *Zsidó Szemle* even before the signing of the Trianon peace dictate.

When the *numerus clausus* act was passed *Zsidó Szemle* saw this as confirmation of its own position, although with bitterness. And with the change in the Hungarian national strategy, they pointed to the failure of the “assimilating” Jew, that is, to the strategy of Neology, and blamed the Congress elite for rigidly and even hostilely rejecting even the existence of the Jewish nationality. However, according to the Zionists the spread of the Jewish national idea had to arise not from an external act, not from constraint.

However, this does not change the essence of the matter because the concept of either race or nationality represents a break with the denominational platform and now under the law, too, there are no Hungarians of Israelite religion. The fact that Jewish nationality could be applied to us as slander is due exclusively to those strata of assimilating Jewry and especially to the official leaders of Hungarian Jewry who showed stubborn resistance to and a fear of the Jewish national idea even when it had already won the support of practically all the Jews of the world. (...) the Jewish national idea must win over the Jews of Hungary in the same way that it has won the Jews of the world: through Jewish hearts.<sup>53</sup>

An important point at issue between the Zionist and the Neolog strategy was the question of the Jewish communities beyond the borders. In these territories the Zionists set

<sup>50</sup> Jewish counterrevolutionary, *Egyenlőség* December 4, 1920/14.

<sup>51</sup> *Zsidó Szemle* May 14, 1920/1. Dr. József Schönfeld: The nation will live

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> Dr. s.l., So, Jewish nationality, *Zsidó Szemle* October 8, 1920/3–4.

up Jewish national organisations. Already in 1918 the Zionists argued that the Jews will integrate into the majority society of the later annexed territories inhabited by different nationalities. This situation that would be unfavourable from the Hungarian viewpoint could be prevented if the Jews were to create their own nationality organisations and so would not swell the numbers of the nationalities opposed to the Hungarians.

In the territories inhabited by nationalities we can openly state that most of the Jews, especially the more intelligent stratum that does not observe the religious forms, fully assimilate to their environment within a few years and so are lost for the Hungarian nation. Considering the historical past, the government should recognise this and neutralise the Jews because it is only in this way that they will be able to remain comrades-in-arms of the Hungarian people throughout the territory of the state. This neutralisation can only be achieved if the government orders the national organisation of Hungarian Jews and thus, in the spirit of the new order, invests them with the rights of national minorities in the areas of education, public administration and political representation.<sup>54</sup>

– argued the Zionist paper in favour of nationality policy.

Later, after the change of rule, this aspiration found support in the governments of the successor states. The aim of the leadership of the successor states was to reduce the numerical proportion of Hungarians in the annexed territories by separating the Jewish masses classified among the Hungarians. However, the Neolog elite feared that the national aspirations of the Zionists would further detract from the judgement of the Jews within Hungarian public opinion unable to differentiate between the strategies of the different Jewish groups.

## STRATEGIES ASPIRING FOR TRADITIONALITY AND BORDERS

Orthodoxy's framework of interpretation totally differed from that of Neology and the Zionist movement. The *Allgemeine Jüdische Zeitung* / *Zsidó Ujság* dealt with national Orthodox Jewish questions, but mainly reflected the attitude of the Orthodox middle class in Budapest. The impact of the borders already appeared directly at the time the paper was relaunched. Its *jüdisch-deutsch* readers were now in the successor states so the paper soon switched to Hungarian.<sup>55</sup>

<sup>54</sup> Executive Committee of the Zionist Organisation in Hungary: To the Hungarian National Council, *Zsidó Szemle* November 8, 1918/6–7.

<sup>55</sup> The Orthodox Central Office regarded the *Zsidó Híradó* that had earlier appeared in Hungarian as a publication addressed to the outside world and defending Orthodox interests. Why is an Orthodox Jewish weekly needed?, *Zsidó Ujság* August 6, 1926/8–9. The *Allgemeine Jüdische Zeitung* "Finding the publication of a German-language paper in Hebrew script not feasible economically because of the annexed territories, launched the *Zsidó Ujság* in 1925," – wrote Jenő Groszberg, the paper's new editor, recalling his late father. Jenő Groszberg, My father's life, *Zsidó Ujság* November 12, 1926/2. The grandson Slomo Groszberg (Budapest – Bné Brák) saw this in the same way at the turn of the century: "My late grandfather (...) in 1919, after Hungary had been dismembered, and the Jews of the north-east and Transylvania who spoke Yiddish as their everyday language remained in the annexed territories, did not work as a journalist for several years as there was no justification for the *Jüdische Zeitung* in what was left of the country. (...) But there was a need for an Orthodox paper in Hungary after Trianon too, so in 1925 he decided to publish a Hungarian-language weekly."

The representation of the borders and Hungarian symbolic politics can only be understood through the Orthodox view of time. It did not wish to adapt the traditions to the modern phenomena. It fitted the modern phenomena into the chain of tradition. Even then, it selected only those that were compatible with the religious tradition.<sup>56</sup> Regarding German *neo-Orthodoxy* as one possible trend of urban Orthodoxy, and adapting its views to Lipót Groszberg, the deceased editor, his son expressed this as follows:

When my late father spoke about the aims of the ZSIDÓ UJSÁG he always had before his eyes those *Midrashic principles*: a new type of Orthodoxy must be created out of the old Orthodoxy, one that brings together “heavenly and earthly” things on the basis of religious law, generations that are guided by steadfast faith, by the Shema, who trust that Zion will rise in glory out of the mercy of the Omnipotent.<sup>57</sup>

The press proclaimed political neutrality<sup>58</sup> and a revival of religious life<sup>59</sup> as its programme.

Since we Jews lost our state life we are not able to pursue our own national policy, for us in the Diaspora there can be only one policy, the cultural policy of our sacred teachings and traditions that surround them like a protective dyke.<sup>60</sup>

The writers of articles on religious devotion looked on Hungary as a society in moral decline. The Orthodox religious community had to be kept free from this moral decay by deepening religiosity. The decline in moral values

occurred everywhere with the end of the war; with proper guidance and respect for the future this should be curbed everywhere if we wish to assert again the social values, customs and attitudes that have stood the test of time.<sup>61</sup>

– wrote the paper.

They regarded the exclusion of the Jews from Hungarian society, the undermining of their livelihood – following Talmudic interpretations – as divine punishment for the

BACSKAI 2004: 15–16.

<sup>56</sup> How this was done within the Orthodox institutional system differed widely by stream on both sides of the border. On the subject of leisure and the cult of the body, the attitude to tradition, and religious socialisation, see GLESZER 2008; GLESZER – ZIMA 2009b.

<sup>57</sup> Jenő Groszberg, In the footsteps of the departed. The great loss and the aims of *Zsidó Ujság*, *Zsidó Ujság* November 12, 1926/1.

<sup>58</sup> News – Machzike-Hadas in Budapest, *Zsidó Ujság* October 23, 1925/10; After the Machzike Hadas general assembly, *Zsidó Ujság* January 8, 1926/7; Henrik Löffler, general secretary of the Budapest Orthodox congregation, Non-political congregations, *Zsidó Ujság* July 30, 1926/1; Non-political congregations, *Zsidó Ujság* August 6, 1926/3; Dr. Albert Székely chief prosecutor of Zemplén County, Sátoraljaújhely, Non-political congregations and self-respecting Jews, *Zsidó Ujság* November 19, 1926/1; Dina D'Malchuta Dina, *Orthodox Zsidó Ujság* September 1, 1940/5; We don't engage in politics!..., *Orthodox Zsidó Ujság* November 22, 1940/3.

<sup>59</sup> In the spirit of Orthodox renaissance – Revival of the Budapest Machzike Hadas, *Zsidó Ujság* December 18, 1925/1; Orthodoxy in Hungary – Declaration by Ábrahám Freudiger of Óbuda, *Zsidó Ujság* January 7, 1927/6.

<sup>60</sup> Greetings, Subcarpathia!, *Orthodox Zsidó Ujság* March 20, 1939/1.

<sup>61</sup> To our youth – Three weeks of reflection, *Zsidó Ujság* July 9, 1926/8–9.

secularisation of the Neologists and Zionists.<sup>62</sup> The question of the borders appeared in this context.

The secular world of modernity and the emerging mass society appeared as the “flood current of the outside world”. The *Orthodox* programme based on this was in harmony with the frames set by both the religious and education policy of the period.<sup>63</sup>

The ruthless money-grubbing, the destructive desire for pleasure, the attitude to life based on denial, doubt and frivolity, and materialism are steadily besieging the ancient walls of Jewry. We need to strengthen the dykes.<sup>64</sup>

– proclaimed the programme of piety.

This piety urged the construction of protective barriers against the modern secular tendencies of the outside world. At the same time these were also borders, boundaries providing protection for Orthodoxy as it turned inward.<sup>65</sup>

A very substantial sum has been earmarked in the Hungarian state budget to provide scholars, candidate scholars and the talented with grants. (...) We do not wish to point out that Jews are not represented among the many hundreds of names even in proportion to the *numerus clausus*. (...) We cannot compete with the vast means available to the state and so we can prepare our children for struggle only *internally*, in their spirits (...) We must draw on the resource of the Jewish religion to steel our children. And every Neolog Jew, too, must acknowledge what every Orthodox Jew knows: that loyalty to the Torah and the traditions can best help people through the difficulties of life ...<sup>66</sup>

– wrote the article reflecting thinking in terms of Jewry as a whole.

At the same time these borders represented an opening towards the use of new and modern phenomena. Besides the modern trends, the involvement of new means was justified by the change in the national borders and in the borders between social groups. In this spirit a leading article in the press wrote as follows, referring to the story of Dinah, the daughter of Jacob:

war means a great shift, especially in the souls of the young. (...) “While her family members sat in the beth hamedrash,<sup>67</sup> she [Dinah – G.N.] mingled with the outside world.” – This remark also applied to a large stratum of Orthodoxy that can no longer be governed from the beth hamedrash.<sup>68</sup>

The change in the country’s borders broke up the Orthodox institutional system created during the period of the dual monarchy. The large Orthodox and Chasidic communities as

<sup>62</sup> Word of warning from “Machzike Hadas”, *Zsidó Ujság* August 9, 1932/8. Cf. The speeches of Slomo Zalman Ehrenreich (1863–1944) Chief Rabbi of Szilágysomlyó. FROJIMOVICS 2008: 320–332.

<sup>63</sup> The Regent speaks of religious life, *Zsidó Ujság* May 11, 1928/3; *Zsidó Ujság* October 26, 1928/1. In the week of student protests. Cf. ROMSICS 2005: 180–181.

<sup>64</sup> Flood danger and dyke building – Reflections on the revival of the Budapest “Machzike Hadas”, *Zsidó Ujság* January 1, 1926/1.

<sup>65</sup> Márkus Klein, officer for educational affairs of the Budapest Orthodox community and president of Saszchevra, Let us not destroy the dykes raised by our great forefathers!, *Zsidó Ujság* October 19, 1928/–3.

<sup>66</sup> In a shower of grants, *Zsidó Ujság* July 12, 1929/1.

<sup>67</sup> In the study house.

<sup>68</sup> Flood danger and dyke building – Reflections on the revival of the Budapest “Machzike Hadas”, *Zsidó Ujság* January 1, 1926/1.

well as the important Talmudic schools went to the successor states.<sup>69</sup> The change in the mainline Hungarian national ideal represented a shift in the borderlines within society. The paper very soon made its readers aware of this in its coverage of the *numerus clausus*, the question of the Jews from the successor states stranded in Hungary, and in its evaluation of the police raids in search of foreign nationals.<sup>70</sup>

The response was to withdraw into the Orthodox communities and to deepen religious life.

The whole life programme of Orthodoxy is expressed in the old saying: “Baj bachadorechó, chavi chim’at regá... – withdraw to your rooms, wait till the storm passes.”<sup>71</sup> This is why in the present time we have a great need of an association (...) that sets the goal of intensive internal Orthodox life and respect of the religious laws in an area where they may be neglected.<sup>72</sup>

– they wrote on the subject of Machzike Hadas.

At the same time, in harmony with the response of religious strategy to anti-Semitism, we find apologetics here, too: holding up positive counter-examples from the past<sup>73</sup>, the cult of the heroic dead of the First World War,<sup>74</sup> anti-communism, anti-atheism and anti-

<sup>69</sup> Mór Schik (Wien), Hungarian and Orthodox Trianon – To the special attention of those concerned, *Zsidó Ujság* August 5, 1927/5.

<sup>70</sup> Awakenings and Chasidim, *Zsidó Ujság* July 16, 1926/5–6; Razzia and the spirit of love, *Zsidó Ujság* August 19, 1927/1–2; Dr. Frigyes Grossmann, What kind of citizens are we?, *Zsidó Ujság* September 9, 1927/4–5; Mór Schik, (Wien), *Numerus Clausus* and Orthodoxy, *Zsidó Ujság* July 22, 1927/5; News – On the “*Numerus clausus* and Orthodoxy”..., *Zsidó Ujság* August 5, 1927/11; *Numerus clausus*, Zionism, status quo organisation – Declaration by the deputy president of the Orthodox Central Office, *Zsidó Ujság* November 25, 1927/1; First a Jew, then Hungarian, *Zsidó Ujság* December 9, 1927/9; News – The razzia for foreigners, *Zsidó Ujság* October 28, 1927/10–11; News – Swabians and Jews, *Zsidó Ujság* April 4, 1928/15; Dr. Imre Reiner, legal counsel to the Orthodox Central Office, Dawn razzia in Budapest, *Zsidó Ujság* November 12, 1937/1–2; Equal treatment, even in the razzia!, *Zsidó Ujság* November 12, 1937/4; “I will not be a party to anti-Jewish action”, said József Széll interior minister in the House of Representatives after a question from Béla Kornitzer concerning the razzia, to a reporter from “*Zsidó Ujság*”, *Zsidó Ujság* November 19, 1937/3; Who is a Hungarian citizen? Answers. From: Dr. Imre Reiner, legal counsel to the Orthodox Central Office, *Zsidó Ujság* December 3, 1937/4; Where are the “Galicianers”? *Zsidó Ujság* December 3, 1937/9; Apply for your residence certificates By: Dr. Imre Reiner, legal counsel to the Orthodox Central Office, *Zsidó Ujság* December 17, 1937/1.

<sup>71</sup> The Talmud citation is from *bSanhedrin* 105b.

<sup>72</sup> On the subject of the “Machzike Hadas”, *Zsidó Ujság* March 19, 1934/3.

<sup>73</sup> News – Event commemorating Francis Joseph, *Zsidó Ujság* December 10, 1926/10; Jewish legends I. About Francis Joseph, *Zsidó Ujság* August 29, 1930/4–5; Csermely Gyula, Szukajsz (Sukkot) in Levélnek..., *Orthodox Zsidó Ujság* October 17, 1941/6; Francis Joseph I and Orthodoxy, *Orthodox Zsidó Ujság* November 20, 1941/5; Dezső Korein, Recollection of the great ruler, *Orthodox Zsidó Ujság* December 20, 1941/6; Sándor Gabel: Francis Joseph in Nagyvárád, *Orthodox Zsidó Ujság* January 10, 1942/3; From the good old world... – Hebrew poem in the library of Francis Joseph I., *Orthodox Zsidó Ujság* January 20, 1942/4. This was also linked to the main cults of civil religion: Jewish soldiers received ritual food in 1848, *Orthodox Zsidó Ujság* May 20, 1939/11; Lajos Kossuth against anti-Semitism, *Orthodox Zsidó Ujság* March 10, 1940/1; Historical reminiscences, *Orthodox Zsidó Ujság* November 1, 1941/5; News – A Rákóczi episode, *Orthodox Zsidó Ujság* November 1, 1941/6.

<sup>74</sup> A few examples: News – In memory of heroes, *Zsidó Ujság* December 9, 1927/11; Gyula Rosenbaum (Kisvárdai), For Heroes’ Day, *Zsidó Ujság* May 18, 1928/8.

religious liberalism placed on religious grounds,<sup>75</sup> and emphasis of the Hungarian loyalty of Orthodox Jews in the successor states.<sup>76</sup>

The borders were opened at the time of major Chasidic pilgrimages,<sup>77</sup> and the press devoted special columns to the life of Orthodox communities beyond the border.<sup>78</sup> The Orthodox attitude towards the borders is well reflected in a press news item on a pilgrimage in 1927 to Sátoraljaújhely: "Several thousand people, both from Hungary and the occupied territory, made the pilgrimage to Ujhely for the anniversary."<sup>79</sup> "The Trianon borders were not able to put an end to the old love and piety. Thousands upon thousands came, just as in the time of the old Greater Hungary."<sup>80</sup>

Symbolic politics and the Trianon discourse were subordinated to the religious frame of piety. The most striking departure from that was made by Chief Rabbi József Dohány of Kiskunhalas, who bore the title of Dr, unusual for an Orthodox rabbi; he incorporated elements of the irredentist cult in his speech made at the unveiling of the monument to First World War heroes, attended by Miklós Horthy and Archduke Joseph. The chief rabbi – applying the Jewish view of time to the events of the T'nach<sup>81</sup> – drew a parallel between the image of the Everlasting who does not turn away from his people and the world created around the Temple, with the world war hero cult of civil religion and its symbolism associated with Trianon.<sup>82</sup>

<sup>75</sup> Struggle against destruction of religion, *Zsidó Ujság* February 19, 1926/5–6; News – Sacrifice of the Soviet Jew, *Zsidó Ujság* June 24, 1927/11; What did the peasant leader learn in the Soviet Union?, *Zsidó Ujság* July 1, 1927/6; News – Communists and anti-Semites, *Zsidó Ujság* September 9, 1927/12; Strange cases from Soviet Russia, *Zsidó Ujság* April 4, 1928/17; Prince Primate and the cantor, *Zsidó Ujság* June 1, 1928/5; News – Kaddish sale in the Soviet Union, *Zsidó Ujság* January 11, 1929/12; From the recent history of the Jews, *Zsidó Ujság* February 1, 1929/4–5; From the Russian hell, *Zsidó Ujság* January 31, 1930/4–5; The Russian golus, *Zsidó Ujság* February 28, 1930/4; The Russian calamity – Mass torah burnings?, *Zsidó Ujság* March 7, 1930/2; On interdenominational peace, *Zsidó Ujság* June 27, 1930/1; News – Communists against the "brit milah", *Zsidó Ujság* March 20, 1931/11; News – The Jewish heart is true to itself, *Zsidó Ujság* April 1, 1931/15.

<sup>76</sup> Jews beaten on the streets of Kolozsvár, *Zsidó Ujság* June 5, 1927/4–5; The Slovensko Jewish loyalist, *Zsidó Ujság* September 16, 1927/1; News – Army "deserters" who died a hero's death, *Zsidó Ujság* October 12, 1928/11; News – Help for the children of a homeless Jew, *Zsidó Ujság* September 28, 1928/11; In prison because of Trianon, *Zsidó Ujság* November 16, 1928/9; The martyr's funeral, *Zsidó Ujság* April 17, 1931/8–9; News – A young grand rabbi in Budapest, *Zsidó Ujság* August 25, 1933/11.

<sup>77</sup> Bodrogkeresztúr: News – Jahrzeit in Bodrogkeresztur, *Zsidó Ujság* April 16, 1926/8; *Liszka*: Gendarmes at the *Jahrzeit*, *Zsidó Ujság* August 20, 1926/6; *Újhely*: News – Ujhely *Jahrzeit* and the Czech border, *Zsidó Ujság* July 22, 1927/10; News – The Ujhely *Jahrzeit*, *Zsidó Ujság* June 13, 1928/10; News – Reb Jajlis שליט"א and the Ujhely *Jahrzeit*, *Zsidó Ujság* August 2, 1929/11; *Szatmárnémeti*: Teitelbaum chief rabbi of Nagykároly officially occupied the seat of Szatmár rabbi on February 27, *Zsidó Ujság* March 1, 1934/3.

<sup>78</sup> In the period examined the press reported in separate columns on the Jews of "Slovensko", "Transylvania" and "Yugoslavia", accompanied on the occasion of important community events by a compilation of news on a particular settlement.

<sup>79</sup> News – *Jahrzeit*-s, *Zsidó Ujság* August 12, 1927/9.

<sup>80</sup> Awakenings and Chasidim – From our own reporter – Ha-Lévy, *Zsidó Ujság* July 16, 1926/5–6.

<sup>81</sup> RÉKAI 2000: 71.

<sup>82</sup> In the interpretation of Elemér Hankiss the Hungarian civil religion draws on biblical motifs rather than on coherent stories. He considers that such motifs include the chosen people, God punishing his beloved people, bastion of Christianity / the West, and the cult of patron saint. Hankiss laid the foundations of an analysis of elements of civil religion on monuments related to Trianon a decade and a half before Miklós Zeidler. HANKISS 1991: 70–89.



"I saw you kicking about in your blood, and I said to you with Ezekiel: Live through your blood! Your blood will make you live."<sup>83</sup> (...) child, cling even more firmly to the body of your motherland that lies weak from loss of blood.<sup>84</sup> And then the deepest wound on the body of the nation: our decapitated head, the peak of the Carpathians, our severed hands: the mountains of Transylvania, the gentle slopes of Western Hungary, our sawn-off limb: Bácska, our shrivelled eye: the Adriatic, are nothing more than the wriggling of a worm that will be quickly healed by the budding of burning blood. (...) Become an army of voices proclaiming that blood, language, our different greatness is eternal; because the Lord, the Master is eternal, and so is his creation. That the sword of Justice will smite the Injustice trampling on us, that filled with the fear of God and love of the country, may the name of the Lord be engraved in all of us and may this homeland become a temple (...) Then it will not be the gravestone [the monument commemorating war dead – N.G.] of a world cast into a tomb, but the foundation stone of a more flourishing Hungary.<sup>85</sup>

The speaker used the symbolism of the irredentist cult portraying the dismembering of the country and an allegorical personification of the annexed territories.<sup>86</sup> The war monument became an allegory of society, that – in the chief rabbi's interpretation – is a force welding together in unity citizens of different ethnicity, religion and social status.

May the Lord bless you, preserve you from the indifference of your observers, may the Lord shine His face towards you, be merciful to you, that you may find hearts afire, and take the glowing peace grain of love into your ambition so that, just as at this celebration, head of state, army and citizens merge into one, attach themselves to you and rise up into a giant mountain, and may the Turul fly to your peak and cry out to the borders: My children, come under my wings, I will shelter you because I am strong and great!<sup>87</sup>

This blessing given by the chief rabbi updated the symbolism of the joint Hungarian-Jewish conquest of Hungary and coexistence elaborated in the 19<sup>th</sup> century for Neolog Jewry by Sámuel Kohn<sup>88</sup> and linked it to the Turul symbolism of the irredentist cult rooted in dualism. A similar blessing – although one closer to Orthodox traditions – can be read on the front page of the press on the occasion of the Regent's anniversary in 1940 legitimizing the regime.

<sup>83</sup> Ezek. 16:6.

<sup>84</sup> The chief rabbi used the symbolism of blood and sacrifice in the exodus from Egypt. The first mention of blood refers to the newborn infant, while the second two mentions are to the redemption/salvation from Egypt. The first of the latter refers to the brit mila, circumcision – only a man who has been circumcised could eat of the Pesach offering *Exod.* 12:41–51. –, the second mention refers to the blood of the Pesach sacrifice. According to the Midrash the Everlasting redeemed his people from Egypt with the two Mitzvah related to blood. He gave these two commands so that the redemption should not be free, a gift. See *Mekhila* parashat Bo. The chief rabbi links this to the blood sacrifice made by the war heroes, represented by the monument. The cult of irredentism was characterised by a similar, but Christian salvation symbolism. At the same time, according to Bellah the exodus from Egypt also became an integral part of the American civil religion. Cited in HANKISS 1991: 66–68. In this case it became a part of the basic story through a parallel drawn with the origin of the American nation. HANKISS 1991: 69.

<sup>85</sup> Dr. József Dohány chief rabbi, Commemorative speech. Made at the unveiling of the monument raised to the heroes by the town of Halas in the main square of Halas, in the presence of His Excellency Regent Miklós Horthy and Archduke Joseph, *Zsidó Ujság* June 25, 1926/2–3.

<sup>86</sup> Parallels can be seen in the group of irredentist sculptures in Szabadság tér (1921), and later the national flag (1928). ZEIDLER 2009: 199–207.

<sup>87</sup> Dr. József Dohány chief rabbi, Commemorative speech. Made at the unveiling of the monument raised to the heroes by the town of Halas in the main square of Halas, in the presence of His Excellency Regent Miklós Horthy and Archduke Joseph, *Zsidó Ujság* June 25, 1926/3.

<sup>88</sup> ZIMA 2008: 244–248.

Our Heavenly Father! Lord of the World, who in Your infinite wisdom direct the fate of nations and princes with love: shelter and protect our Most Excellent Regent! Shine the rich grace of Your blessing on him! (...) and allow him to live to see the light of the old, happy Greater Hungary shine again in all its glory.<sup>89</sup>

At its meeting of June 1929 at the initiative of its acting vice-president, Lajos Harstein, the national Orthodox representation declared the intention of Orthodox Jewry in Hungary to join the Revision League. The press also published the text of the resolution interpreted as a sign of patriotism:

The national representation of the autonomous Orthodox Israelite denomination in Hungary, as the legal representative of Hungarian Orthodox Jewry: at its meeting on June 26, 1929 gladly seized the opportunity to declare officially its unshakeable faith in the soonest possible victory for the Hungarian idea of revision. The truth that has been suppressed for some time now visibly shines in all its brilliance on the mind, and is now gradually winning back the sympathy and goodwill of foreign hearts for the fate of our pitifully dismembered country. Through the special mercy of the Omnipotent, it has now been given to us to see that truth is on the way. Every Orthodox Hungarian Jew regards it as the most sacred duty and happiest task to contribute effectively to the attainment of this victory. The National Representation instructs the Board of the Orthodox Israelite Central Office to join the Hungarian Revision League and at the same time to bring this solemn manifestation to the attention of the respected leadership of the League.<sup>90</sup>

However, they wrote about extremist irredentism as a phenomenon identical to anti-Semitism.<sup>91</sup> They contrasted it with examples of religiosity victorious over the Trianon borders.<sup>92</sup> Revision was supported by symbolic politics – even before the resolution of 1929. According to reports in the press, for example in 1927 in a speech inaugurating the new headquarters and banner of tradesmen in Mezőkeresztes, Chief Rabbi József Cseh, interpreting the united tradesmen as condemnation of “the denominational and racial conflicts”, concluded his inaugurating speech “with an expression of the hope that the fate of our country will take a turn for the better and the unity of Hungary will be restored.”<sup>93</sup> And in a speech made in 1927 at the inauguration of Ármin Lieberman, the new chief rabbi of Ricse, the village where the “American film king” Adolf Zukor was born, Dr. Dezső Osváth chief administrative officer of the Bodrogek public administration expressed his pleasure that

“... in his inaugural speech the chief rabbi has set the religious education of youth as his main task, because religious morality includes love of the homeland, something that our dismembered and long-suffering country has even greater need of today.” He asked the chief rabbi to instill in the youth a burning patriotism, because the task of winning back Greater Hungary awaits the youth.<sup>94</sup>

At the institutional level a parallel was drawn between the Hungarian Trianon and an Orthodox Trianon.<sup>95</sup> This was stressed in the Orthodox press by Herman Blaszczyk discussing the post-Trianon problems of Orthodox youth. Trianon

<sup>89</sup> For the 20<sup>th</sup> anniversary of the glorious reign of Miklós Horthy, *Orthodox Zsidó Ujság* March 1, 1940/1.

<sup>90</sup> Meeting of the national representation. Joining the Revision League, *Zsidó Ujság* June 28, 1929/4.

<sup>91</sup> Trianon and Budaörs, *Zsidó Ujság* June 11, 1926/1.

<sup>92</sup> News – Two cases of irredentism, *Zsidó Ujság* August 26, 1927/12; The word of the minister’s microphone, *Zsidó Ujság* November 2, 1928/1.

<sup>93</sup> Ernő Bokor, Blessing of a banner and denominational peace, *Zsidó Ujság* May 27, 1927/4.

<sup>94</sup> Mashmia yeshua, Election of a rabbi in the community of the film king, *Zsidó Ujság* April 8, 1927/5.

<sup>95</sup> Mór Schik (Wien), Hungarian and Orthodox Trianon – To the special attention of our competent circles, *Zsidó Ujság* August 5, 1927/5.

faced the Jews of Hungary with a new problem and above all with the yeshiva question. As a consequence of the Trianon border we have lost our biggest yeshivas, foundations and refuges of Jewry, and those that remain are now in a critical situation as a consequence of the harsh times.<sup>96</sup>

Orthodoxy in Hungary found itself in a minority within Jewry.<sup>97</sup> The Orthodox press used the symbol of the borders and Trianon to interpret the changed proportions within Jewry and the efforts of Neology for unification.

Hungarian Orthodoxy also has a *domestic political Trianon* (...) *that makes it imperative to redraw the borderline (...) that must divide us, Orthodox Jews, in the interest of observing our religious traditions and laws, from that part of Jewry that limits itself to empty phrases.*<sup>98</sup>

With the loss of the historical Hungarian territories Orthodoxy also lost important religious communities.<sup>99</sup> They linked the settlement of the two losses, and linked both to the moral improvement of Hungary and the deepening of its religiosity. Orthodoxy gave its moral support to all church or state initiatives that were aimed at conservative morality and religiosity and were not directed against the Jews.

Let us link the hope and demand for Jewish equality before the law with the triumph of state morality. And in this respect we can expect much more from Prince Primate Dr. Jusztinián Serédi, than from Lucien Wolf. It was just on Wednesday that His Eminence declared in the Upper House: **Hungary can only be rebuilt on a moral foundation and with the help of morality.**<sup>100</sup>

Among the revisionary aspirations reinterpreted within religious frames, the initiative of Lord Rothermere met with a considerable response in the Orthodox press. The English publishing mogul was presented in the Orthodox press – reinterpreting the Czechoslovak propaganda campaign against revision – as a man of Jewish origin fighting for the Hungarian cause and opposing the anti-Jewish extreme irredentist views.<sup>101</sup> In the public mood of anticipation in the interwar years overestimation of Lord Rothermere's international role<sup>102</sup> also characterised the Orthodox press for a few months.

This voice is new for us after the sad times following the war when we have heard only the voice of the victors. Even if we had the hope and faith that the narrow borders will one day expand, since we have been hearing the revival of our own hopes from such a direction and place, we hear the hopes inside us

<sup>96</sup> Herman Blasz, Tomchei Yeshivos, *Zsidó Ujság* October 16, 1925/5.

<sup>97</sup> Before the First World War, according to the 1910 census 51.9% of the country's Jewish population adhered to Orthodoxy. Following the peace treaty of 1920 this figure fell to 30.9%. In contrast to the earlier, largely rural, village Orthodoxy, despite the fact that more than half of the earlier network of religious communities still remained, the proportion of urban Neology increased, forming a decisive majority. FROMOVICS 2008: 226–227.

<sup>98</sup> Mór Schik (Wien), Hungarian and Orthodox Trianon – To the special attention of our competent circles, *Zsidó Ujság* August 5, 1927/5.

<sup>99</sup> The loss of territory also affected ritual diet; with the loss of the salt mines, the question of whether imported salt was kosher appeared in the columns of the press. Salt sold in cardboard boxes is the most unacceptable from the ritual viewpoint, *Zsidó Ujság* January 28, 1927/7.

<sup>100</sup> Morality and foreign intervention, *Zsidó Ujság* March 28, 1928/1.

<sup>101</sup> News – Lord Rothermere, *Zsidó Ujság* July 8, 1927/11.

<sup>102</sup> ZEIDLER 2009: 112–126.

coming to life and feel a strengthening awareness that the nation's body will once again come together with its amputated limbs and be united in the sacred emotion that we call patriotism. Hungarian Jews, who have become united in sorrow and trouble with the Hungarian people, turn their troubled heads towards its rays and stretch their frozen limbs in its warmth. Because it is the great desire of Hungarian Jews too, to unite with the Jews of the annexed territories.<sup>103</sup>

A telegram of greetings from the Orthodox community of Balassagyarmat was one of the many missives and telegrams that arrived as part of the Rothermere cult.<sup>104</sup> But the aid donated by Lord Rothermere raised the question of the loyalty of the Slovensko Jews.<sup>105</sup> The press response to the same aid action – coming up against the anti-Semitism of the regime – also reevaluated the role and real influence of Lord Rothermere.<sup>106</sup>

The cult of Saint Stephen and the August 20 celebrations, as well as the representation and teaching of the Carpathian Basin as a historical and economic unit both embodied the notion of revisionism based on integrity.<sup>107</sup> The Orthodox press was linked to both and formed its religiously legitimate attitude through the chain of tradition. It was in this sense that the Orthodox paper published a report about a religious service in the Hungarian kollel in Jerusalem.

*The members of the Hungarian Kollel came together in the temple beautifully decorated with the sacred relics and the Hungarian national flag and it was a moving scene when the grey-haired patriarch Rabbi Sonnenfeld, in the presence of the consular representatives, prayed before the open Ark of the Covenant for the salvation and prosperity of the Hungarian homeland and the Hungarian head-of-state.*<sup>108</sup>

The principle behind the reception of the cult of Saint Stephen was the principle of loyalty to the state. Naturally, it was not in the frame of the Christian interpretation that they joined in this cult, but in the spirit of religious respect for the crowned head and modern statehood. This is clearly reflected in the speech made on the occasion by Chief Rabbi Jozsef Chajim Sonnenfeld (1848–1932), who projected the frames of the modern nation back into the past to trace the portrait of the head-of-state in the community recruiting Orthodox and Chasidic members before the Hungarian ambassador, referring obliquely also to the deteriorating social situation of the Jews in Hungary.

*We have come together to pay our grateful respects on the Hungarian national day, the day that rightly marks the foundation of the Hungarian state. The day when 930 years ago King Stephen was crowned first king of Hungary, one of history's most outstanding statesmen. During his long and beneficent rule Hungary was a land of promise for people of different religions and nationalities, and the followers of the Jewish religion, too, enjoyed full civil and religious freedom.*<sup>109</sup>

<sup>103</sup> Mór Schik (Wien), Hungarian and Orthodox Trianon – To the special attention of our competent circles, *Zsidó Ujság* August 5, 1927/5.

<sup>104</sup> News – Greeting Lord Rothermere, *Zsidó Ujság* July 22, 1927/12.

<sup>105</sup> The Rothermere action and the Jews of the annexed territory. The Jews too can receive aid from the Lord's donation of 100,000 pengős, *Zsidó Ujság* September 9, 1927/2; Loyalty of the Slovensko Jews (Rothermere action), *Zsidó Ujság* September 16, 1927/1.

<sup>106</sup> News – Rothermere's message on denominational conflicts, *Zsidó Ujság* October 28, 1927/10–11; The noble lord and his Jewish friends, *Zsidó Ujság* December 9, 1927/3.

<sup>107</sup> Cf. ZEIDLER 2009: 220; ROMSICS 2005: 180–182.

<sup>108</sup> Celebration of August 20 in the Hungarian Kollel in Jerusalem – Speech in Hebrew by Chief Rabbi Sonnenfeld –, *Zsidó Ujság* August 30, 1929/4.

<sup>109</sup> Ibid.

Another fine example of the idea of integrity through revision interpreted within religious frames is found in the letters from readers,<sup>110</sup> tracing the unity of Hungary back to the most respected Talmud commentator, Rashi of Troyes<sup>111</sup> [Rabbi Shlomo Itzhaki (1040–1105)].

If we think that in the lifetime of Rashi (1040–1105) Hungary, founded in 896, was only barely 150 years old and so was still in the period when things were taking shape, we can be doubly amazed at how well informed was a Jewish scholar living in France about this great wreath bordering the Carpathians. And if we consider that it is impossible to learn especially the Talmud without Rashi, we can see what a fearsome proponent and mighty weapon of the idea of Hungarian integrity is the almost thousand-year-old commentary of Rashi.<sup>112</sup>

– was the parallel they drew between political discourse in thousand-year-old Hungary and the thousand-year-old Talmud commentary.

In his explanation the rebbe of Munkács, R. Chájim Eleázár Spirá (1871–1937) also placed the phenomenon of civil religion within religious frames.

Every nation has its genius ("szár") in the heavens that it must preserve, and a hastily formed state that does not have a guardian angel cannot survive; such a state must sooner or later disintegrate into its constituent parts... – he used to say. After the change of direction that occurred six months ago, everyone understood the conclusion that had been reached years ago under the Czech regime by the great Hungarian-spirited Chief Rabbi Spira z. c. l.<sup>113</sup> and it is well known that he raised his only child in this spirit, too, and that her husband is now Chief Rabbi Baruch Rabinowitz.<sup>114</sup>

Nevertheless, the analyses in the Orthodox press of the series of euphoric articles<sup>115</sup>

<sup>110</sup> Dr. Jakob Fischer, Rashi as the supreme expression of the idea of Hungarian integrity, *Zsidó Ujság* August 6, 1926/8; Reprinted in: Rashi and Hungary, *Orthodox Zsidó Ujság* August 21, 1940/3; Emil Stern (Szolyva), From the Carpathians to Troyes, *Orthodox Zsidó Ujság* September 1, 1940/2.

<sup>111</sup> Another frequent interpretation of this mosaic word is: Rabban Sel Jiszroel – Teacher of Israel or Rab-benu SeJichje – Our teacher, may he live long!

<sup>112</sup> *Zsidó Ujság* August 6, 1926/8. Rashi, as the first person to express the idea of Hungarian integrity – Dr. Jakob Fischer.

<sup>113</sup> May his just memory be blessed!

<sup>114</sup> Notes on a journey to Munkács, *Orthodox Zsidó Ujság* May 10, 1939/4.

<sup>115</sup> Upper Hungary: Religious communities in Upper Hungary, *Zsidó Ujság* October 25, 1938/2; Samu Kahan-Frankl, president of the Orthodox Central Office, Greetings!, *Zsidó Ujság* November 4, 1938/1; Special meeting of Jewish leaders to mark the return of Upper Hungary, *Zsidó Ujság* November 4, 1938/2; Dezső Korein, After twenty years of suffering, *Zsidó Ujság* November 4, 1938/3; Blessing and peace, *Zsidó Ujság* November 4, 1938/4; Hail to the homecomers!, *Zsidó Ujság* November 11, 1938/1; Common Hungarian-Polish border, *Zsidó Ujság* November 11, 1938/2; Thanksgiving ceremonies in the communities, *Zsidó Ujság* November 11, 1938/3; Thousands of Hungarian-spirited Jews transferred from Slovensko to Hungary, *Zsidó Ujság* November 11, 1938/4; From the history of the returned religious communities I – Dunaszerdahely, *Zsidó Ujság* November 25, 1938/5; From the history of returned Dunaszerdahely II, *Zsidó Ujság* December 2, 1938/5; Letter from Ungvár and Munkács, *Zsidó Ujság* December 2, 1938/7; The Regent celebrated in the returned communities, *Zsidó Ujság* December 16, 1938/5; From the history of returned Dunaszerdahely III, *Zsidó Ujság* December 16, 1938/10; From the history of returned Komárom, *Zsidó Ujság* December 30, 1938/7; From the history of returned Komárom II, *Orthodox Zsidó Ujság* January 20, 1939; From the history of returned Komárom III, *Orthodox Zsidó Ujság* February 1, 1939/10–11; From the history of returned Galánta I, *Orthodox Zsidó Ujság* February 20, 1939/6; From the history of returned Galánta II, *Orthodox Zsidó Ujság* March 1, 1939/10; From the history of returned Galánta III, *Orthodox Zsidó Ujság* March 10, 1939/5; From the history of returned Up-

presenting the “returned big communities” following the changes made to the borders during the Second World War clearly show that they closely linked the social situation of the Jews with the social tensions caused by the Trianon borders. The Jews expected that the elimination of the Trianon borders would bring a return to the good old days, the state of legal and social affairs that existed during the Monarchy.<sup>116</sup> In the Orthodox understanding, they hoped that the revision would bring the deepening of religiosity striving for traditionalism and the strengthening of the Orthodox institutions.

## CONCLUSIONS

The modification of the borders created an entirely new situation for all three Jewish strategies. Geographical and social borders changed, leading to demographic and institutional changes. In the case of Neology these changes were accompanied by an increase in the relative proportion of the trend in the midst of a change in the concept of nation that the strategy represented by the press interpreted as a temporary, anomaly-like state in the hope of the return of the “golden age”. The self-definition of Neology and the attitude towards the concept of nation served to defend the earlier states. For the Zionist movement, the changes brought a shift out of its peripheral position, an increase in the importance of the movement and a new opportunity to become an alternative. For Orthodoxy the change brought a reduction in numerical proportion, it resulted in the loss of the Yiddish and *jüdisch-deutsch*-speaking communities; the border became an unbridgeable reality of religious life. However, like the Zionist movement, they interpreted the change in the concept of nation and the social borders as confirmation of their own strategy.

The Hungarian symbolic politics linked to the borders had a different impact on each of the strategies, one that was closely related to the self-image of the different groups. The

per Hungary – Ógyalla-Bagota (In Hebrew by: Rabbi Ábrahám Schwarcz, Vágsellye), *Orthodox Zsidó Ujság* March 20, 1939/11; The returned communities from Upper Hungary – Ungvár I–III (In Hebrew by: Rabbi Ábrahám Schwarcz, Vágsellyén), *Orthodox Zsidó Ujság* April 20, 1939/4 – May 1, 1939/6 – May 10, 1939/9; From the history of returned Kassa I–III (In Hebrew by: Rabbi Ábrahám Schwarcz, Vágsellye), *Orthodox Zsidó Ujság* July 10, 1939/4 – July 20, 1939/5. – August 1, 1939/4; From the history of returned Upper Hungary – Vágvecse I–III, *Orthodox Zsidó Ujság* August 20, 1939/6 – September 1, 1939/6 – September 13, 1939/6; On the anniversary of the return of Upper Hungary, *Orthodox Zsidó Ujság* November 2, 1939/1.

**Subcarpathia:** Greetings, Subcarpathia!, *Orthodox Zsidó Ujság* March 20, 1939/1; From the history of returned Huszt I–II (In Hebrew by: Rabbi Ábrahám Schwarcz, Vágsellye), *Orthodox Zsidó Ujság* June 10, 1939/7 – June 20, 1939/4; The talk in Munkács today, *Orthodox Zsidó Ujság* April 1, 1940/3.

**Transylvania:** On the return of Transylvania, *Orthodox Zsidó Ujság* September 10, 1940/3; The Kolozsvár anthem, *Orthodox Zsidó Ujság* September 20, 1940/1; From Orthodox life in Transylvania, *Orthodox Zsidó Ujság* September 20, 1940/3; The Jews of Transylvania II – Margita, *Orthodox Zsidó Ujság* October 1, 1940/6; Returned communities III, *Orthodox Zsidó Ujság* October 16, 1940/3; Our Jewish brethren in Transylvania, *Orthodox Zsidó Ujság* November 8, 1940/1; Returned communities IV, *Orthodox Zsidó Ujság* November 22, 1940/3; Returned Nagyvárad, *Orthodox Zsidó Ujság* January 1, 1941/5–6.

**Southern Hungary:** Welcome, Southern Hungary!, *Orthodox Zsidó Ujság* April 24, 1941/3; Hungarian loyalty of the Jews of Southern Hungary (By: Mózes Stern, secretary of the Sephardic-Orthodox community of Zenta), *Orthodox Zsidó Ujság* May 10, 1941/1.

<sup>116</sup> Dezső Korein: Elimination of Trianon, *Orthodox Zsidó Ujság* September 10, 1940/5.

phenomenon can be interpreted in the light of the multivocality of the symbols intended to represent the content of civil religion. The symbols used combined a wide variety of contents and offered the opportunity to integrate a wide variety of groups separated by the shifting social borders. Neology's interpretation drew a parallel between the cult of civil religion linked to Trianon and the change in the social situation and status within the nation of the denominational trend. Zionism, as a strategy of dissimulation, stressed its ideal of an independent nation and loyalty to the majority nation, emphasising the parallels between the phenomena and cults. It supported the legitimacy of the Jewish nation ideal with the aspirations of the Hungarian nation ideal. Orthodoxy reinterpreted the "topoi" of the period with the intention of deepening piety. The loss and social crisis caused by Trianon appeared in its traditional conception of the Everlasting punishing/rewarding His people, for society and the Orthodox communities it offered *t'shuva teve*, the alternative to conversion as a problem-handling model, embodied in a return to the religious way of life and community morality. The question of borders became the question of the renewed institutional unity of the big congregations pursuing the traditional religious way of life, which they considered had a general impact on Jews aspiring for traditionalism. In this self-interpretation, the latter could have become the context for the return of the Jews who had set out on the path of modernity in Hungarian society in the interwar years.

But the press discourses cannot be regarded as merely institutional strategies. Behind them lay individual life careers, severed family and livelihood bonds, broken fates, as well as the social reality and conflict of those who fled to Hungary, providing grounds for the representation of phenomena linked to the borders at the level of everyday routines and interpretations.

## LITERATURE

ABREVAYA STEIN, Sarah

2004: *Making Jews Modern*. The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

ASSMANN, Jan

1999: *A kulturális emlékezet*. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban [*Cultural Memory*. Writing, memory and political identity in the early high cultures]. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.

BACSKAI, Sándor

2004: *Az első nap*. Emlékképek az ortodox zsidóságról [*The First Day*. Memories of Orthodox Jewry]. Budapest: Múlt és Jövő.

BARNA, Gábor

2000: Idő és emlékezet [Time and memory], in Fejős Zoltán (ed.): *Közelítések az időhöz*. Tanulmányok. Budapest: Néprajzi Múzeum. 152–171.

FROJIMOVICS, Kinga

2008: *Szétszakadt történelem*. Zsidó vallási irányzatok Magyarországon 1868–1950 [*History Torn Asunder*. Jewish religious trends in Hungary 1868–1950]. Budapest: Balassi Kiadó.

FURSETH, Inger – REPSTAD, Pal

2006: *An Introduction to the Sociology of Religion*. Classical and Contemporary Perspectives. Berlington: Ashgate.

GERŐ, András

- 2004: *Képzelt történelem. Fejezetek a magyar szimbolikus politika XIX-XX. századi történetéből [Imagined History. Chapters from the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> century history of Hungarian symbolic politics]*. Budapest: Eötvös Kiadó – PolgART Kiadó.

GLESZER, Norbert

- 2008: Orthodox Kosher mass culture? Food industry, hospitality industry, children's holidays and open-air baths in the weekly paper of Orthodox Jewry in Hungary, 1925–1944. *Acta Ethnographica Hungarica* 53 (2), 217–242.

GLESZER, Norbert – ZIMA, András

- 2009a: Ráció és vallás. Hagyományracionalizálás és tradicionálisra való törekvés a 20. század első felének magyar nyelvű budapesti zsidó hetilapjaiban [Reason and religion. The rationalisation of tradition and aspiration for traditionalism in Budapest Hungarian-language Jewish weeklies in the first half of the 20<sup>th</sup> century]. *Korunk, III. évf. 7. sz. (2009. július)* 89–96.
- 2009b: „A világhosszág örök forrása”. A hagyomány fogalma a zsidó felekezeti oktatás sajtóvitáiban a 20. század első felének magyar nyelvű budapesti zsidó hetilapjaiban [“The eternal source of light”. The concept of tradition in the press debates on Jewish denominational education in Budapest Hungarian-language Jewish weeklies in the first half of the 20<sup>th</sup> century]. *Ethnographia* 2009(4), 333–354.

GYÁNI, Gábor

- 1997: A középosztály társadalomtörténete a Horthy-korban [Social history of the middle class in the Horthy era]. *Századok* 1997/6, 1265–1304.
- 2000: Kollektív emlékezet és nemzeti identitás [Collective memory and national identity], in Ibid.: *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*. Budapest: Napvilág Kiadó. 81–94.

HANKISS, Elemér

- 1983: Társadalmi csapdák, diagnózisok [Social traps, diagnoses]. Second ed. Budapest: Magvető.
- 1991: Nemzetvallás [Civil religion], in Kovács Ákos (ed.): *Monumentumok az első világháborúból* [First edition: 1985, joint publication of Budapest, Népművelési Intézet and Műcsarnok]. Budapest: Corvina. 64–90.

HASE, Thomas

- 2001: *Zivilreligion. Religionswissenschaftliche Überlegungen zu einem theoretischen Konzept am Beispiel der USA*. Würzburg: Ergon Verlag.

KÖVÉR, György

- 2003: Középrend vagy középosztály(ok). Társadalomteremtő fogalomalkotás Magyarországon a reformkortól az első világháborúig [Middle order or middle class(es). Creation of society-shaping concepts in Hungary from the Reform Age to the First World War]. *Századok* 2003 (5), 1119–1168.

LÉGRÁDY, Ottó

- 1931: *Justice for Hungary! The Cruel Errors of Trianon*. Third revised edition. Budapest: Published in commemoration of the fiftieth anniversary of the establishment of the political daily “Pesti Hírlap” by Légrády Brothers.

OLICK, Jeffrey K. – ROBBINS, Joyce

- 1999: A társadalmi emlékezet tanulmányozása: a „kollektív emlékezettől” a mnemotechnikus gyakorlat történeti szociológiai vizsgálatáig [Studying social memory: From “collective memory” to the historical sociology of mnemonic practices]. *Replika* 37 (1999, September), 19–43.

RÉKAI, Miklós

- 2000: Az idő a zsidó kultúrában [Time in Jewish culture], in Fejős, Zoltán (ed.): *A Megfoghatatlan idő. Tanulmányok*. Tabula könyvek 2. Budapest: Néprajzi Múzeum. 70–83.

ROMSICS, Gergely

- 2004: *Mitosz és emlékezet. A Habsburg Birodalom felbomlása az osztrák és a magyar politikai elit emlékirat-irodalmában [Myth and Memory. The disintegration of the Habsburg Empire in the memoir literature of the Austrian and Hungarian political elite]*. Budapest: L'Harmattan.
- 2010: *Nép, nemzet, birodalom. A Habsburg Birodalom emlékezete a német, osztrák és magyar történetpolitikai gondolkodásban, 1918–1941 [People, Nation, Empire. Memory of the Habsburg Empire in German, Austrian and Hungarian historical political thinking, 1918–1941]*. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó.



ROMSICS, Ignác

2005: *Magyarország története a XX. században [History of Hungary in the 20<sup>th</sup> Century]*. Third revised, corrected and amended edition. Budapest: Osiris.

A. SAJTI, Enikő

2004: *Impériumváltások, revízió, kisebbség. Magyarok a Délvidéken 1918–1947 [Changes of Rule, Revision, Minority. Hungarians in Southern Hungary 1918–1947]*. Budapest: Napvilág Kiadó.

SCHEIDER, Rolf

1987: *Civil Religion*. Die religiöse Dimension der politischen Kultur. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

TURNER, Victor

1975: Social dramas and ritual metaphors, in *Dramas, Fields, and Metaphors – Symbolic Action in Human Society*. Ithaca – London: Cornell University Press. 23–59.

ZEIDLER, Miklós

2001: *A revíziós gondolat [The Idea of Revision]*. Budapest: Osiris.

ZEIDLER, Miklós

2002: *A magyar irredenta kultusz a két világháború között [The Hungarian Cult of Irredentism between the Two World Wars]*. REGIO Könyvek. Budapest: Teleki László Alapítvány.

ZEIDLER, Miklós

2009: *A revíziós gondolat. [The Idea of Revision]*. Second, amended edition. Pozsony: Kalligram.

ZIMA, András

2008: Cult or Spirit? Integration Strategies and History of Memory in Jewish Groups in Hungary at the Turn of the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Century. *Acta Ethnographica Hungarica*, 53 (2), 243–262.



**Kegyeleti (Jahrzeitslicht) emlék-mausoleum.**  
**Jahrzeit-mécses.** Finom nickelezett fém-ből, kristály-  
 üveggel. Egyszersmind becses szobadísznek szolgál.  
 A melylyel drága halottaínk kegyeletének áldozunk.

Ára 40 korona.

Rayon-képviselők és ügynökök kerestetnek.

Kapható:

**MOLNÁR M. LAJOS**  
 szerkesztőnél, „Modern Kereskedelmi Szemle”  
 Budapest, VII., Rottenbille-utca 10. — Prospectus ingyen.

Figure 1. Commemorative candles for the anniversary of the parents' death, with Tablets of the Law, Star of David and Turul bird at the turn of the century (*Egyenlőség*, 1910)



*Róna József: Dr. Adler Illés síremléke.*

*Figure 2. Grave of Dr. Illés Adler, Neolog rabbi with Turul bird in the interwar years  
(Zsidó Évkönyv, 5688)*





A KOLOMEAI LAKOSSÁG HÓDOLÁSA.  
KÁROLY KIRÁLY KÖRÜTVÁ A FELSZABADÍTOTT KELET-GALICZIÁBAN.

Figure 3. Charles IV with First World War Jewish soldiers Galician Jews (*Vasárnapi Újság*)

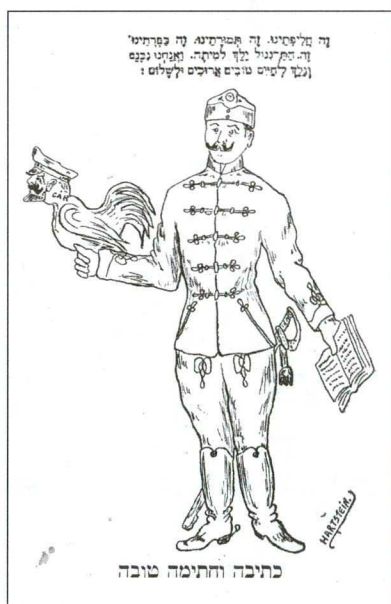


Figure 4. First World War propagandistic greeting card: soldier performing the kapparah ritual with a rooster in the image of the Tsar (Zemplén Múzeum, Szerencs)

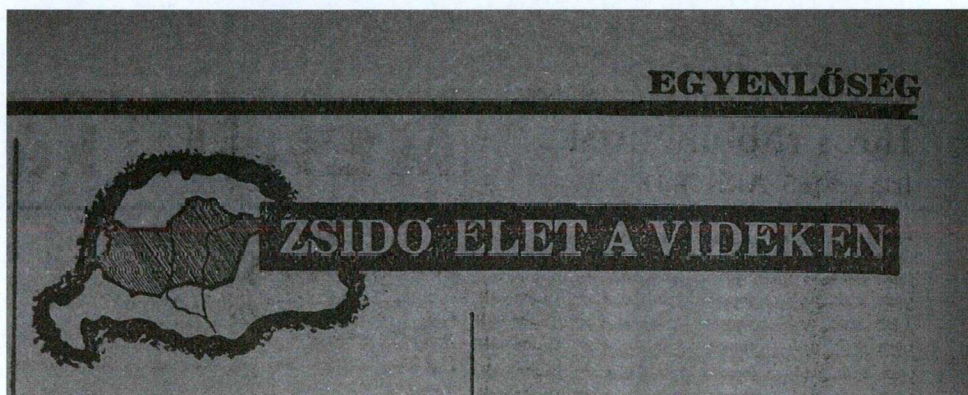


Figure 5. Banner title from the weekly *Egyenlőség* portraying post-Trianon Hungary (*Egyenlőség*, 1937)



Figure 6. Niszon Kahan, president of the Hungarian Zionist Federation (Postcard, private collection)



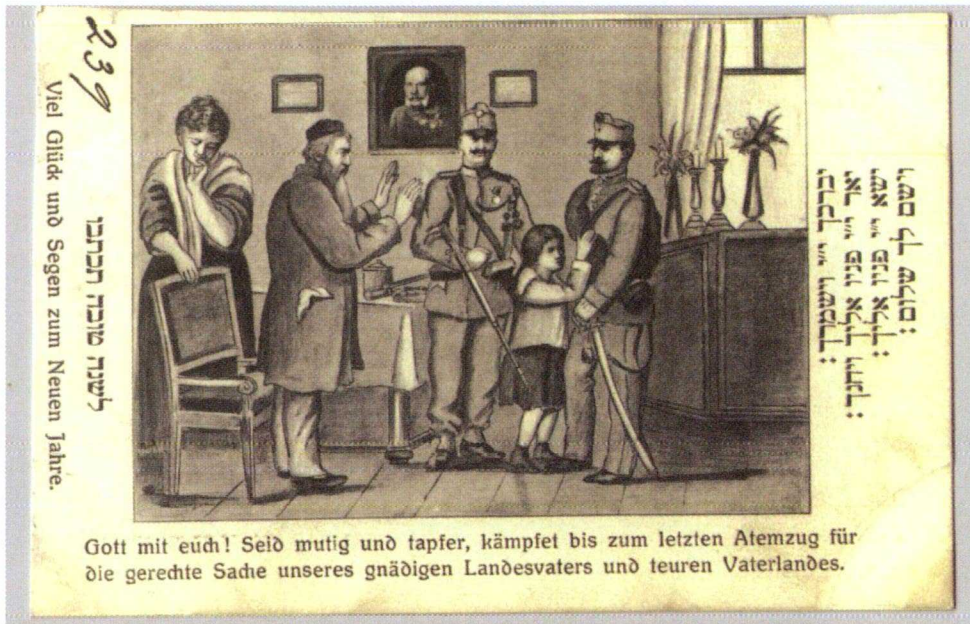


Figure 7. First World War propagandistic greeting card: First World War Jewish soldiers (Hungarian Jewish Archives)

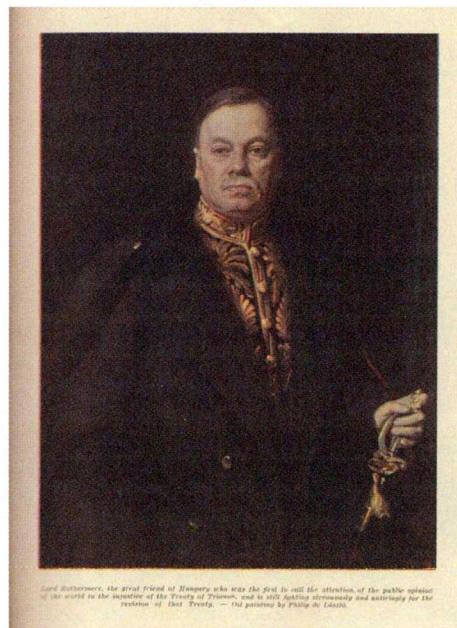


Figure 8. Portrait of Lord Rothermere by Philip de László

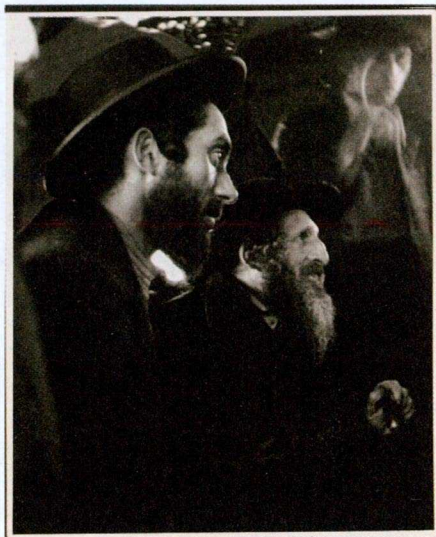


Figure 9. Chasid Jews on a train (Photo: Miklós Müller, Csongrád County Museum)



Figure 10. Young Chasid pilgrims from Makó before the First and Second World War – wall of tablets of the Neolog and Orthodox congregation in the courtyard of the Orthodox synagogue, 2004

X138326





Az átmeneteknek, a változásoknak, a világi és vallási közösségek együttélésének, a másodlagos és virtuális közösségek megjelenésének, az új, gyakran egyéni vallásgyakorlási formáknak megjelenése, kapcsolatuk a politikával, ami napjainkat jellemzi, még nem kapott kellő figyelmet a magyar és az európai társadalomtudományi kutatásokban. Ezért 2006-ban változatos tematikával egy kutatócsoportot szerveztünk „*Határok és hatások. Kölcsönhatások a jelenkori Magyarország vallási életében*” címmel, amelyet az OTKA pályázat keretében finanszírozott. Köszönet érte. 2010 októberében konferencián adtunk számot elért előzetes eredményeinkről. E tanulmányok olvashatók e könyvben.

This world in transition, change and movement, the coexistence of secular and religious communities, the emerging secondary and virtual communities, the new, often individual forms of religious practice that are emerging, the sacred or desecralised culture of feasts that is now taking shape and its points of contact with politics have not yet been examined adequately or even at all by Hungarian and European social science research. This is why in 2006 we formed a research group on “*Borders and Influences. Interferences in the religious life in contemporary Hungary*” financed by the Hungarian National Research Fund (OTKA). We express our thanks for this support. In October 2010 we held a conference to report on the preliminary results achieved. These articles can be read in this volume.

Szerzők: Barna Gábor, Bodosi-Kocsis Nóra, Glässer Norbert, Iancu Laura és Povedák Kinga, a SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Frauhammer Krisztina és Povedák István, a Bálint Sándor Valláskutató Intézet munkatársai. Zima András az Országos Rabbiképző–Zsidó Egyetem tanára.

Contributors: Gábor Barna, Nóra Bodosi-Kocsis, Norbert Glässer, Laura Iancu and Kinga Povedák are members of the Department of Ethnology and Cultural Anthropology, Krisztina Frauhammer and István Povedák are research fellows of the Bálint Sándor Institute for the Study of Religion. András Zima teaches at the Jewish Theological Seminary–University of Jewish Studies.

## SZEGEDI VALLÁSI NÉPRAJZI KÖNYVTÁR 27. BIBLIOTHECA RELIGIONIS POPULARIS SZEGEDIENSIS

[WWW.ETNOLOGIASZEGED.HU](http://WWW.ETNOLOGIASZEGED.HU)

